NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

87e ANNÉE - N° 4 AVRIL 1955 - TOME 77

SOMMAIRE

Grâce créée et grâce incréée dans la théologie de Scheeben. B. FRAIGNEAU-JULIEN, p.s.s. ... 337

La conversion de Paul Claudel. Notes théologiques. E. RIDEAU, s.j. 359

La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres ou le « Manuel du parfait combattant ». M. DELCOR ... 372

Le « revival » de l'Eglise orthodoxe de Grèce. G. DEJAIFVE, s.j. ... 400

Les Instituts séculiers. A propos d'un livre récent. R. CARPENTIER, s.j. 408

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Discours aux juristes catholiques d'Italie : la libération de l'état de faute et de peine. E. BERGH, S. J. ... 413

Exhortation du 10 mars 1955 aux curés de Rome et aux prédicateurs du carême : Pastorale individuelle et collective. E. BERGH, S. J. ... 418

S. Congrégation de la Propagande :

Déclaration de peines canoniques. E. BERGH, S. J. ... 420

Bibliographie (voir en 2e et 3e pages la liste des ouvrages analysés) 421

Ouvrages envoyés à la rédaction ... 446

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1250 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI[e]).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : 4,75 $, à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C[ie], Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la REDACTION ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour compte rendu à : Direction de la N.R.Th., 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
Tout ce qui concerne l'ADMINISTRATION de la revue et les ABONNEMENTS doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs-Noires, Tournai ou, pour la France : Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI[e]).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

Abbé B. Fraigneau-Julien, professeur au Grand Séminaire, 21 rue Nicolas Leblanc, Bourges (Cher), France.
P. E. Rideau, S. J., aumônier-adjoint de l'U.S.I.C., 18 rue de Varenne, Paris, VII[e].
Abbé M. Delcor, Saint-Louis-des-Français, 5 via Giovanna d'Arco, Rome, Italie.
P. G. Dejaifve, S. J., professeur d'ecclésiologie, Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert, 23 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
P. R. Carpentier, S. J., professeur de théologie morale, 23 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

OUVRAGES ANALYSES

J. Beyer, S. J. *Les Instituts séculiers* (cfr p. 408).

LITURGIE

M. Pinto, S. J. *O valor teológico da liturgia.*
M. Righetti. *Manuale di storia liturgica.* IV. *I Sacramenti. I Sacramentali.*
G. Rietschel. *Lehrbuch der Liturgik.* Band I-II. 2[e] édit.
R. Paquier. *Traité de liturgique.*
J. A. Jungmann, S. J. *Missarum sollemnia.* 3[e] édit.
P. Bruylants, O.S.B. *Les oraisons du missel romain.* I-II.

N° 4 1955 Avril

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Grâce créée et grâce incréée dans la théologie de Scheeben

Pour comprendre la doctrine de Scheeben sur la grâce, il faut, après avoir brièvement replacé la théologie de l'auteur dans son milieu historique, situer sa théologie de la grâce dans l'ensemble de son œuvre.

La période qui précéda l'activité théologique de Scheeben, de 1750 à 1861, date de la parution de son premier ouvrage, « Nature et Grâce », est caractérisée par un déclin des études théologiques suivi d'un renouveau. Ce déclin est marqué par le rejet de la scolastique, l'abandon des études patristiques et, en conséquence de ce double fait, l'absence de travaux spéculatifs approfondis.

Si la cause générale de cette décadence se trouve dans la Révolution française et les guerres de l'empire, il faut ajouter des causes plus profondes : le Fébronianisme et le Joséphisme avaient tenté en Allemagne de naturaliser la religion. Plus profondément encore, les philosophies rationalistes de la révolution avaient imprégné l'enseignement de la théologie, et les nombreuses tentatives de conciliation profonde de la raison et de la foi furent malheureuses. En France, annihilant la raison devant la foi, elles donnèrent naissance au traditionalisme de de Bonald et de Lamennais et au fidéisme de Bautain. En Allemagne elles aboutirent au même résultat par une voie opposée : Günther subordonnait la foi à la raison en ramenant les dogmes à des vérités rationnelles. Avec Hermès, la théologie comme science s'évanouissait également, privée qu'elle était de son fondement, la foi surnaturelle. La philosophie kantienne dont Hermès était pénétré enlevait à la foi toute valeur réelle de connaissance.

La théologie de Scheeben s'insère dans le renouveau théologique de son temps, en théologie positive et en spéculative. Le foyer de diffusion de ce renouveau apparaît être surtout l'école de Tubingue. Elle restaura surtout la théologie positive avec Drey et Möhler. D'au-

tres théologiens, tel Kleutgen, restaurèrent la spéculative en réhabilitant la scolastique.

Scheeben reçut à Rome une initiation profonde à la patristique et à la scolastique. Unissant à un rare degré la connaissance de la patristique et celle des théologiens scolastiques et possédant lui-même de grands dons de théologien spéculatif, il élabora dans ses différents ouvrages une synthèse personnelle des données de la raison et de la foi, autour de la notion de surnaturel. Sa caractéristique propre semble avoir été d'unir les deux méthodes et les deux théologies positive et spéculative.

L'idée maîtresse de son œuvre est la constitution d'une théologie qui soit véritablement une science de la foi. Aussi les notions de surnaturel et de grâce y tiennent-elles une large place.

Matériellement elles constituent l'un des dogmes le plus fréquemment et le plus profondément étudié par Scheeben. En 1861, il consacre à la grâce son premier livre : « Natur und Gnade » (Nature et Grâce) où il établit à partir de l'Ecriture et de la Tradition le caractère réel, ontologique de la grâce sanctifiante et de l'ordre surnaturel fondé sur elle. Ce travail scientifique était à la fois positif et spéculatif : l'auteur a donné ici une synthèse de la doctrine des Pères, en particulier des Pères grecs; mais il a en même temps, par une analyse pénétrante des notions de nature et de grâce, de naturel et de surnaturel, marqué à la fois la transcendance de l'ordre surnaturel et les relations de cet ordre avec l'ordre naturel.

L'année suivante il donne à cette étude sa base positive en rééditant le « Quid est homo » de Casini, puis diffuse cette doctrine dans le grand public par un ouvrage de vulgarisation, « Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade » (Les Merveilles de la grâce divine [1]). Il traite encore de la grâce dans ses « Mystères du Christianisme » dans les chapitres où il expose les mystères de la justification et de la prédestination. Enfin, dans le troisième livre de sa Dogmatique, laissée inachevée à sa mort, il développe à nouveau la notion de surnaturel.

Mais beaucoup plus que par la place matérielle qu'elle tient dans son œuvre, la doctrine de la grâce occupe une place importante par l'inspiration qu'elle lui donne : elle est, nous semble-t-il, le point central sous lequel il envisage toute la doctrine chrétienne; elle est l'un des fondements essentiels d'une véritable science des mystères parce qu'elle constitue l'un des principes propres de la science théologique.

Scheeben en avait déjà l'intuition lorsqu'il écrivait « Nature et Grâce ». Après avoir rappelé, dans l'introduction de cet ouvrage, la distinction des deux ordres de connaissance, naturelle et surnaturelle,

1. Traduit sous ce titre par Dom Kerkvoorde, Desclée De Brouwer, 1940. Les autres citations renvoient à cette traduction.

il ajoute : « Ainsi, et ainsi seulement, le caractère propre du christianisme apparaît dans sa pleine lumière; je vais plus loin et je dis : ainsi et ainsi seulement il est possible de comprendre les vérités du christianisme dans leur valeur interne, leur signification, leur cohésion et donc de constituer une véritable science chrétienne. Tant que l'on n'a pas assigné à ces vérités une sphère propre et qu'on ne les a pas coordonnées avec les vérités de l'ordre naturel, elles sont nécessairement confondues avec elles, et doivent par là non seulement perdre leur cohésion propre, mais aussi voir s'obscurcir leur vraie nature [2]. » Si dans les « Mystères » la doctrine du surnaturel ne tient qu'une place relativement restreinte, elle constitue le principe premier à la base de l'étude scientifique des mystères de la foi. L'auteur y étudie successivement neuf des principaux mystères de la foi, la Trinité, la création et la justice originelle, le péché originel, l'Homme-Dieu, l'Eucharistie, l'Eglise et les sacrements, la justification, la glorification et les fins dernières, la prédestination. Chacun de ces mystères est considéré comme constituant un élément essentiel du mystère chrétien, de la communication gratuite de la Sainte Trinité à l'humanité par la participation à ce mystère.

Enfin la Dogmatique est tout entière une théologie du surnaturel non seulement par l'étude particulière de cette doctrine qui occupe toute la troisième partie du troisième livre, mais par la nature spécifique du principe fondamental de la science théologique, la foi, et de son objet, la révélation.

Pour préciser la notion de grâce d'après Scheeben, nous l'étudierons d'abord sous son aspect créé, telle qu'il l'a développée d'une manière définitive dans « Nature et Grâce » et dans les « Merveilles de la grâce divine ». Nous étudierons ensuite les différentes formes de sa doctrine sur la grâce incréée.

I. LA GRÂCE CRÉÉE

Dans « Nature et Grâce » Scheeben, à partir des textes de l'Ecriture et de la tradition patristique et scolastique, établit le caractère réel de la grâce sanctifiante, en faisant une synthèse de ces divers enseignements autour de la notion de filiation adoptive. Après avoir résumé les éléments essentiels de cette synthèse, nous chercherons à préciser avec lui la nature essentielle de la grâce créée, puis à tirer les conséquences de cette doctrine sur l'existence des vertus morales surnaturelles, les dons du Saint-Esprit, les grâces actuelles, qui complètent la grâce sanctifiante pour constituer avec elle notre organisme surnaturel.

---

2. *Natur und Gnade,* 4e édit., Fribourg, Herder, 1949, p. 13.

1. *La filiation divine adoptive.*

Les textes du Nouveau Testament sur la filiation adoptive, s'ils peuvent, étant pris isolément, être interprétés d'une manière métaphorique, expriment dans leur ensemble que notre filiation adoptive est un effet réel de la toute-puissance miséricordieuse de Dieu. « Voyez, écrit saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu et que nous le soyons en effet » (I Joh., III, 1). Cette filiation est produite par le baptême, que le Christ a décrit lui-même comme étant une nouvelle naissance (Joh., III, 3 ss.).

Dans leurs épîtres, saint Jean, par l'expression de semence de Dieu (σπέρμα Θεοῦ : I Joh., III, 9), saint Pierre par celle de participation à la nature divine (Θείας κοινωνοὶ φύσεως : II Pet., I, 4) supposent déjà l'existence dans le juste d'un principe vital nouveau, analogue à une nouvelle nature, source d'actes divins que la théologie postérieure appellera surnaturels.

Cette filiation consiste en une participation à la filiation éternelle du Verbe dans le Christ : « C'est en lui (le Christ) qu'il nous a choisis dès avant la création du monde pour que nous soyons saints et irréprehensibles devant lui, nous ayant dans son amour prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Bien-Aimé » (*Eph.*, I, 3-6).

Ces textes permettent à Scheeben de faire une systématisation de la notion de filiation surnaturelle en la définissant à partir de la notion commune de génération et par rapport à son idéal parfait : génération éternelle du Verbe.

La génération, au sens le plus commun de ce mot, désigne l'origine d'un vivant à partir d'un autre vivant dans la ressemblance de sa nature. Cette relation d'origine est la source d'une double unité entre le générateur et l'engendré : unité spécifique de nature par communication de la substance du générateur à l'engendré; unité ou plutôt union intime entre eux fondée sur l'unité de nature et tendant à une union plus parfaite et plus profonde que celle qui est réalisée par l'unité d'espèce.

Cette notion de génération se réalise d'une manière idéale dans la génération éternelle du Verbe; car ici l'unité de nature entre le Père et le Fils n'est pas seulement une unité spécifique comme dans la génération corporelle, mais une unité numérique : en raison de la simplicité absolue de l'essence divine, c'est toute la substance divine qui est communiquée par le Père au Fils. En conséquence, l'union qui existe entre eux ne tend pas comme dans la génération corporelle à une unité plus étroite, mais elle exprime cette unité. Dans les créatures, l'union qui existe entre le père et le fils tend à une unité plus grande

en raison du caractère inachevé des personnes, mais en Dieu l'union du Père et du Fils ne peut que manifester l'unité parfaite existant déjà entre eux.

Nous remarquons enfin qu'ici l'héritage ou transmission des biens qui est un droit naturel du fils coïncide totalement avec la filiation, car Dieu le Père communique tous ses biens à son Fils en lui donnant sa propre substance, tandis que dans la filiation humaine la filiation et l'héritage sont séparés, l'héritage n'étant qu'un moyen extrinsèque permettant à l'homme d'atteindre la perfection de sa filiation.

La filiation adoptive participe aux propriétés de la filiation divine du Verbe et à celles de la filiation humaine.

Comme l'une et l'autre elle est réelle, consistant en une communication de la nature divine. Elle diffère de la filiation du Verbe en ce que cette communication n'est pas une transmission totale de la nature divine dans son identité numérique, mais seulement une reproduction de cette nature par une ressemblance spécifique. Mais si la filiation adoptive est inférieure à la filiation humaine en ce qu'elle n'a pas pour terme une nature complète en elle-même, elle lui est supérieure par son caractère spirituel par lequel elle ressemble plus à la génération divine qu'à la génération humaine.

La filiation adoptive se distingue de la filiation divine comme de la filiation humaine par son motif. La génération humaine est une loi de nature destinée à la conservation de l'espèce. La génération divine du Verbe est aussi une loi de nature, non seulement en ce sens général qu'il est aussi naturel pour Dieu d'exister en trois personnes que de subsister en une nature, mais aussi en un sens spécial propre à la première procession : la relation qui unit le Fils au Père est produite par mode de connaissance, en vertu de la nature intellectuelle de l'essence divine, tandis que la deuxième procession est produite par voie d'amour et possède un caractère volontaire.

La filiation adoptive est, au contraire, l'œuvre de l'amour divin le plus gratuit [3]. Le motif de cette filiation justifie donc pleinement son appellation de filiation adoptive qui marque sa différence essentielle avec celle du Verbe.

Dans la filiation adoptive, l'héritage est lié à la filiation d'une manière plus étroite que dans la filiation humaine. Nous avons dit que dans celle-ci l'héritage est extrinsèque à la filiation. Dans la filiation adoptive, l'héritage consistant dans la possession de Dieu dans la vision béatifique, est l'aboutissement, l'achèvement de la filiation elle-même, puisque la connaissance et l'amour surnaturels de l'état de voie sont spécifiquement de même nature que ceux de la vie céleste, ne s'en distinguant que par leur stabilité et leur perfection.

---

3. « De sa propre volonté il nous a engendrés par la parole de sa vérité, afin que nous soyons les prémices de ses créatures » (Jac., I, 18).

Seule cette interprétation réaliste de la filiation surnaturelle permet de comprendre plusieurs textes de l'Ecriture apparemment contradictoires : certains affirmant que nous sommes déjà enfants de Dieu, d'autres que notre filiation n'est pas encore achevée (I Joh., III, 2; *Rom.*, VIII, 15-17; *Eph.*, I, 13-14).

2. *Précisions sur l'essence de la surnature.*

La comparaison des facultés naturelles et de l'ordre qu'elles constituent avec les facultés surnaturelles et leur ordre propre permet à Scheeben d'élaborer une notion de la surnature à partir de leurs ressemblances et de leurs différences réciproques.

Au début de « Nature et Grâce », Scheeben a défini longuement les notions de nature et de naturel, de surnaturel et de surnature.

La nature est prise par lui dans son acception commune, désignant la substance comme principe d'opération. Il insiste sur cet aspect dynamique de la nature. Cependant la nature n'est pas seulement la somme des facultés d'un être, mais leur fondement ou substratum commun, révélant son existence par les relations nécessaires qui unissent les facultés et les rendent dépendantes les unes des autres.

L'Ecriture et la Tradition affirment avec évidence l'existence de facultés nouvelles de connaissance et d'amour perfectionnant les facultés naturelles. Par la foi l'homme devient capable de connaître Dieu comme il se connaît lui-même; et à cette connaissance correspond un amour par lequel l'homme aime Dieu pour lui-même d'un amour semblable à celui dont il s'aime.

Cependant une telle élévation des facultés de connaissance et d'amour ne suffit pas à justifier les expressions scripturaires et traditionnelles sur notre divinisation.

L'expression de participation à la nature divine employée par saint Pierre suppose déjà une élévation de la nature comme telle et pas seulement celle des facultés de la nature.

La relation nouvelle que notre filiation adoptive produit entre Dieu et nous suppose aussi une élévation de la nature. Pour que cette relation soit réelle, il faut qu'il y ait une transformation réelle en nous : une relation nouvelle ne peut s'établir entre deux êtres qu'à la condition qu'au moins l'un des deux soit transformé dans sa nature même. Lorsqu'il s'agit de relations entre Dieu et l'homme, l'existence de relations nouvelles entre eux exige, en raison de l'immutabilité divine, une transformation de la nature humaine, que l'on admette ou non l'existence de relations nouvelles particulières avec chacune des trois personnes divines.

Mais on ne peut admettre, en raison de l'unité de l'être humain, l'existence en l'homme d'une deuxième nature, d'un deuxième principe vital substantiel, comme fondement des facultés surnaturelles.

La nature divine elle-même ne peut jouer, à proprement parler, le rôle de principe vital à l'égard des facultés ou vertus surnaturelles; si la nature divine peut s'unir à une nature spirituelle créée, comme cela a lieu dans l'Incarnation, ce ne peut être qu'en sauvegardant les propriétés essentielles de cette nature, non en s'unissant à elle comme une forme substantielle, ce qui serait le cas si elle constituait avec elle un unique principe vital. On tomberait alors dans le panthéisme formel.

Il reste que ce principe vital surnaturel ne peut être qu'un habitus surnaturel. Scheeben l'exprime ainsi : « Le principe de notre vie surnaturelle doit se comporter envers ses actes comme la nature de l'âme envers les actes naturels. Il y a en lui le pouvoir et la tendance à les poser, bien qu'il ait besoin d'une impulsion extérieure de Dieu et de la présence de l'objet, tout comme il y a dans la nature de l'âme le pouvoir et la tendance envers les actes naturels. La différence consiste seulement en ce qu'il n'est pas une nouvelle substance, mais qu'il est inhérent à une autre substance, qu'il s'ajoute à ses facultés fondamentales essentielles et propres et les rend capables d'une sphère de vie supérieure. Il est dans la substance naturelle et ses facultés comme une forme qui les détermine à une nouvelle existence, une nouvelle force et une nouvelle activité. On l'appelle comme tel habitus, c'est-à-dire « quo anima determinato modo se habet, praesertim ad finem quemdam, ad actus vitae ». On doit bien le distinguer de ces habitus extérieurs qui ne donnent pas intérieurement à l'âme un être supérieur, mais qui donnent seulement de l'extérieur une position et une relation supérieures. Il se distingue aussi de ces habitus intérieurs des facultés de l'âme qui ne la rendent pas capable d'actes d'un mode supérieur, et ne l'élèvent pas en elle-même, en son fond intime, mais qui laissent les facultés à elles-mêmes, leur donnent seulement une orientation et une inclination fermes pour accomplir plus facilement, plus rapidement et plus sûrement les actes qui leur sont propres... ».

« La conformité avec l'habitus naturel consiste seulement en ce qu'ils désignent tous deux une détermination s'ajoutant à la substance de l'âme et à ses facultés et non pas elle-même [4]. »

La grâce créée se distingue donc comme habitus surnaturel, non seulement des vertus naturelles; mais aussi des vertus théologales, parce qu'elle élève, non pas les facultés, mais la nature elle-même à une sphère supérieure d'activités.

Ainsi ce terme d'habitus est employé ici analogiquement : malgré les distinctions précédentes entre l'habitus de la grâce et les habitus naturels ou surnaturels, le principe vital surnaturel mérite ce nom en raison de son caractère de perfectionnement d'une nature déjà

4. *Natur und Gnade*, p. 91-92.

existante et de son caractère permanent, qui sont les deux notes spécifiques distinguant l'habitus des autres qualités de l'être.

3. *Les vertus morales surnaturelles et les dons du Saint-Esprit.*

Le caractère physique de la grâce conduit Scheeben à admettre l'existence de vertus morales surnaturelles. Celles-ci ayant le même objet matériel que les vertus morales naturelles, leur caractère distinctif n'a pas son origine dans un motif nouveau extrinsèque à la vertu, mais dans la dignité nouvelle du chrétien qui confère à tous ses actes une valeur supérieure.

« Entre ces vertus surnaturelles », écrit Scheeben, « que nous appelons pour les distinguer des vertus théologales, les vertus morales, et les vertus dites naturelles ou acquises, qui sont également connues des incroyants et des philosophes par la raison, il existe une différence aussi grande qu'entre la grâce et la nature. Si par ces dernières, nous sommes capables d'honorer et d'aimer Dieu comme notre souverain créateur et maître et de le servir comme de pauvres domestiques, par les premières nous devenons un sacerdoce royal, comme le dit si bien saint Pierre, nous aimons et honorons Dieu comme ses enfants, en union avec son Fils Unique par des actes d'adoration et d'hommage célestes et nous lui offrons des sacrifices spirituels, sanctifiés par le Saint-Esprit lui-même. Par les vertus naturelles, nous vivons avec notre prochain en homme, comme un être raisonnable et une image naturelle de Dieu; par les vertus surnaturelles au contraire, nous vivons entre nous comme des frères en Dieu et dans le Christ, comme les familiers de Dieu et les concitoyens des saints, selon la parole de l'apôtre comme les membres d'un royaume céleste. Par les premières nous nous comportons envers nous-mêmes comme des êtres raisonnables, élevés infiniment au-dessus des animaux par la dignité de leur raison, nous nous conduisons selon une morale naturelle, dans la modestie, la tempérance, la chasteté; par les dernières au contraire, notre vie spirituelle est élevée au-dessus de la vie naturelle comme la vie de l'homme est au-dessus de celle de l'animal; nous ne nous conduisons plus selon notre esprit, mais selon le Saint-Esprit, qui produit en nous les fruits d'une morale céleste, la douceur, la tempérance, la chasteté, la pureté et qui nous rend, non pas égaux aux anges, mais semblables à Dieu [5]. »

L'idéal de la perfection chrétienne est si grand que l'organisme surnaturel comprend outre les vertus théologales et morales des motions divines habituelles attribuées au Saint-Esprit et que la tradition a désignées sous le nom de dons du Saint-Esprit.

Les sept dons correspondent aux trois vertus théologales et aux quatre vertus morales. Il existe entre les théologiens des divergences

5. *Les Merveilles de la grâce divine,* Liv. III, ch. 7, p. 255-256.

dans l'attribution des dons aux vertus correspondantes. Il ne semble pas toutefois que cette correspondance soit artificielle; elle exprime que le perfectionnement provenant uniquement de la motion divine dans les dons s'étend à tout l'organisme de la vie surnaturelle.

4. *Les grâces actuelles.*

L'existence de grâces actuelles, c'est-à-dire d'une influence du Saint-Esprit pour préparer l'âme à recevoir la grâce, pour l'augmenter et pour la conserver est une conséquence de la nature de la grâce sanctifiante. Une faculté naturelle elle-même a besoin pour agir d'être excitée par la présence d'un objet extérieur à elle. A cette raison qui est aussi valable pour la grâce s'en ajoute selon Scheeben une autre qui lui est propre : la grâce ne nous appartient pas comme nos facultés naturelles; ne constituant pas un principe autonome d'activité, mais mettant notre nature en relation avec une substance supérieure, la nature divine, elle a besoin pour agir d'une impulsion permanente de cette nature [6].

Cette impulsion divine est nécessaire pour la préparation à la réception de la grâce; l'âme qui ne la possède pas encore a besoin d'une motion divine transitoire proprement surnaturelle qui la dispose immédiatement à sa réception [7].

L'augmentation de la grâce suppose également une motion divine semblable; s'il est vrai que le chrétien peut mériter par ses bonnes œuvres un accroissement de grâce et de gloire, il ne le peut qu'en vertu d'une promesse divine et c'est Dieu qui est toujours l'auteur de cet accroissement [8].

Les grâces actuelles sont encore nécessaires pour la conservation de la grâce sanctifiante et la persévérance dans la vie chrétienne, qui est comme la première grâce un don de Dieu.

La doctrine de Scheeben sur la grâce créée constitue un ensemble ferme et cohérent. L'existence des vertus morales surnaturelles et des dons du Saint-Esprit, l'existence et la nature des grâces actuelles sont des conséquences logiquement déduites de la nature de la grâce sanctifiante, habitus surnaturel perfectionnant la nature humaine en la faisant participer à la nature divine et en la mettant sous son influence immédiate.

Saint Thomas avait déjà développé cette doctrine scientifiquement dans ses différents ouvrages et en particulier dans la Somme Théologique [9]. Il semble cependant que Scheeben, utilisant les précisions dog-

6. *Les Merveilles de la grâce divine,* Liv. III, ch. 9, p. 274.
7. *Ibid.,* Liv. V, ch. 1, p. 372.
8. *Ibid.,* Liv. V, ch. 11, p. 460 ss.
9. *I^a II^ae,* q. 110, art. 1 à 4.

matiques que le Magistère et la théologie ont apportées ultérieurement et vivifiant cette doctrine par une expression imagée et symbolique empruntée aux Pères ou inspirée par eux, ait donné à cette doctrine, avec une cohésion et une fermeté remarquable, une forme encore plus profonde et plus scientifique.

II. LA GRÂCE INCRÉÉE

Si Scheeben a maintenu dans ses ouvrages postérieurs sa doctrine de la grâce créée telle qu'elle se trouve dans « Nature et grâce », il n'en est pas de même de celle des relations que la grâce créée établit entre les personnes divines et la créature et que l'on appelle la grâce incréée.

Dans son premier ouvrage, « Nature et grâce », il rejette en ces termes la théorie de Petau sur l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit : « En fait, il y a ici assez de miracles et de mystères incompréhensibles, pour que nous osions y ajouter et admettre dans un autre sens une union avec la substance divine comme telle et avec l'Esprit Saint en particulier sans y être contraints par des expressions décisives et par les enseignements de l'Ecriture Sainte et de l'Eglise [10]. »

Mais dans les « Mystères » il a changé d'opinion et il écrit à propos des missions divines : « Nous complétons et corrigeons ce que nous avons dit sur les missions divines dans « Nature et grâce ». Une étude plus approfondie des Pères et des théologiens nous a mieux fait comprendre l'opinion de Petau critiquée à cet endroit. Si Petau n'avait pas caché le vrai fond de sa pensée, nous l'aurions, sans aucun doute, suivi dès le début [11]. »

Scheeben ne quittera plus cette nouvelle position. Il la reprendra en particulier dans l'exposé sur la grâce qu'il donne dans la Dogmatique. Nous rapporterons donc successivement les deux opinions.

1. *Première forme de la doctrine de la grâce incréée.*

Les deux grands ouvrages de Scheeben qui précèdent la parution des « Mystères du Christianisme » sont « Nature et grâce » et « Les merveilles de la grâce divine ». Le second bien qu'étant moins scientifique que le premier mérite d'être analysé, car l'auteur a eu conscience d'avoir donné sur cette question de la grâce un développement de sa pensée [12].

---

10. *Natur und Gnade,* ch. III, § 4, p. 122.
11. *Les Mystères du Christianisme,* § 29, p. 164, traduction de Dom Kerkvoorde, Desclée De Brouwer, 1947. Les citations qui suivent renvoient à cette traduction.
12. Lettre au P. Huber, mars 1863, citée dans *M. J. Scheeben alumno suo eximio centesimo ipsius redeunte natali, Collegium germanicum hungaricum,* Rome, 1935, p. 98-99.

Pour mieux éclairer cette difficile question, nous envisagerons successivement le fait de l'union nouvelle avec Dieu, le mode de cette union, la relation de la grâce incréée avec la grâce créée et l'effet propre de la grâce incréée.

Le fait de l'union nouvelle avec Dieu.

Sur la question du fait de l'union nouvelle produite par la grâce entre l'âme et Dieu, Scheeben ne fait que suivre la tradition antérieure.

Dans « Nature et grâce », il insiste moins sur l'union avec les personnes divines que sur la réalité et les propriétés de la grâce créée. Son but consistait en effet à faire une analyse scientifique de la grâce créée, une ontologie surnaturelle, à partir des données scripturaires et traditionnelles. La notion de relation avec les personnes, comprise dans la grâce créée, apparaît donc ici au second plan comme une conséquence de la grâce créée.

Scheeben affirme clairement quoique indirectement l'existence d'une présence divine nouvelle dans le juste : celui-ci devient l'enfant du Père, le frère du Fils, le temple du Saint-Esprit.

Ces relations ne sont sans doute considérées ici que comme des appropriations et non comme des relations réelles nouvelles. Cependant l'image surnaturelle de la Trinité que la grâce produit dans l'âme et que Scheeben analyse après l'affirmation de ces relations suppose une présence nouvelle de la Trinité dans l'âme.

Si parfaite que soit l'image naturelle de Dieu dans la créature raisonnable, elle reste très éloignée de son modèle divin. La grâce, au contraire, produit une image spécifiquement divine par les facultés nouvelles de connaissance et d'amour qui reproduisent une image créée du Verbe et de l'Esprit Saint.

Dans les « Merveilles de la grâce divine », Scheeben affirme[13] que le Saint-Esprit nous est donné par la grâce comme objet de jouissance. En disant « qu'il représente ici toute la Trinité », l'auteur montre qu'il entend ne parler ici que d'une simple appropriation et non d'une présence propre à la troisième personne. Mais il ajoute avec saint Thomas que cette présence est liée au don de la grâce d'une manière essentielle, étant une présence au titre de sanctificateur et non seulement de créateur. Puis il cite Suarez affirmant que si, par impossible, Dieu cessait d'être présent dans les créatures, le don de la grâce exigerait qu'il restât présent dans les justes.

Le mode de l'union.

Après avoir expliqué la manière dont l'âme était l'image surnaturelle de Dieu par la grâce, Scheeben expose dans « Nature et grâ-

13. Liv. II, ch. 1, p. 86.

ce » la spiritualité et la sainteté nouvelles du juste, dont la production est attribuée à l'Esprit Saint en raison du caractère hypostatique de cette personne divine.

L'attribut de spiritualité peut être considéré en Dieu, sous son aspect ontologique, en tant qu'il appartient à son essence même, ou sous son aspect dynamique, en tant qu'il constitue l'expression de sa vie intérieure, de son mouvement vital. Si cet attribut appartient également aux trois personnes, il peut sous son aspect ontologique être attribué au Père comme principe des deux autres personnes, et sous son aspect dynamique être attribué au Saint-Esprit comme terme final de la vie trinitaire.

Ainsi en tant que mouvement vital de notre être surnaturel, notre spiritualité est attribuée au Saint-Esprit, terme de l'activité spirituelle de la Trinité. En tant que participation à la spiritualité divine, elle est attribuée au Père, mais c'est encore par l'Esprit Saint qu'il nous la communique puisqu'elle est l'œuvre de l'amour le plus grand de Dieu dans ses œuvres créées.

La sainteté divine peut être aussi considérée sous son aspect essentiel, comme la bonté de l'Etre infini transcendant toute autre bonté créée, et sous l'aspect de sainteté de l'amour portant Dieu vers sa propre bonté, pour y adhérer dans un mouvement de complaisance infinie. Sous son aspect essentiel, la sainteté est attribuée au Père et au Fils, comme au Générateur et à son Image engendrée. Sous son aspect de sainteté de l'amour, elle est attribuée au Saint-Esprit, comme expression et terme de l'amour mutuel du Père et du Fils.

Mais en tant qu'elle est participée par la grâce, la sainteté surnaturelle est attribuée au Saint-Esprit, même sous son aspect essentiel, parce qu'elle est l'œuvre de l'amour de Dieu.

Dans « Nature et grâce », l'union nouvelle produite par la grâce n'est donc attribuée au Saint-Esprit que par appropriation, en raison de la participation aux attributs de spiritualité et de sainteté divines que la grâce produit dans le juste.

Dans « Les Merveilles de la grâce divine », Scheeben insiste surtout sur la présence nouvelle de Dieu dans le juste et sur la relation essentielle de cette présence avec le don de la grâce créée. Cette présence est attribuée au Saint-Esprit comme expression et terme personnels de l'amour divin, ainsi que comme achèvement de la vie trinitaire. Notre vie surnaturelle, étant l'œuvre de l'amour de Dieu, mérite d'être attribuée au Saint-Esprit.

Relation de la grâce créée et de la grâce incréée et effet propre de cette dernière.

Dans les ouvrages cités, il y a pour Scheeben causalité réciproque entre la grâce incréée et la grâce créée : le Saint-Esprit par sa pré-

sence produit en nous la grâce ; celle-ci par l'effet de transformation intérieure nous unit au Saint-Esprit. Il n'y a donc pas de priorité même logique d'une espèce de grâce sur l'autre, mais causalité mutuelle, et cependant, comme la grâce incréée apparaît dans son effet comme un perfectionnement de la grâce créée, celle-ci semble tenir, dans la première forme de la doctrine de la grâce de Scheeben, la première place.

En résumé, le Saint-Esprit apparaît ici, selon la formule de Scheeben, comme « la cause formelle externe ou exemplaire de notre spiritualité, nous la communiquant lui-même par sa vertu [14]. »

2. *Deuxième forme de la doctrine de la grâce incréée.*

A partir des « Mystères », Scheeben modifie son opinion sur la grâce incréée, lui attribuant une place plus grande dans la constitution même de l'état de grâce.

Etant donné le mode d'exposition de sa doctrine dans la Dogmatique et dans les « Mystères », nous exposerons successivement la doctrine de chacun de ces deux ouvrages, en commençant d'abord par la Dogmatique, bien que sa composition soit d'une dizaine d'années postérieure à celle des « Mystères ». L'exposé de la Dogmatique, davantage appuyé sur la patristique et considérant le problème du mode d'inhabitation divine selon les rapports de la grâce créée et de la grâce incréée, nous semble davantage dans la suite immédiate de « Nature et grâce » [15]. Le point de vue des « Mystères », au contraire, rattachant le problème à la question des missions divines, nous paraissant plus spéculatif et synthétisant les théories orientale et occidentale exposées dans la Dogmatique mérite à ce titre de terminer l'exposé de la doctrine de Scheeben sur la grâce.

La grâce incréée dans la Dogmatique.

La tradition connaît deux conceptions de la grâce différentes par leur accent, mis par les grecs sur la grâce incréée et par les latins sur la grâce créée, conceptions qui sont la conséquence de leur conception différente de la sainte Trinité.

Dans le mystère de la Trinité, les grecs partent de la personne du Père pour aboutir, par la communication de sa nature, aux deux autres personnes ; les personnes ont ici une priorité logique sur la nature. Les latins, au contraire, considèrent d'abord la nature divine en elle-même, puis seulement les personnes qui la possèdent.

Ces deux schémas trinitaires, irréductibles l'un à l'autre, mais

14. *Natur und Gnade,* ch. III, § 4, p. 121.

15. Dans le § 125 de la *Dogmatique,* consacré aux missions divines, Scheeben ne fera que reprendre l'exposé de la grâce incréée déjà donné dans les « Mystères ». Cfr *Dogmatique,* traduction B e l e t, t. II, p. 708-720, Paris, 1880.

complémentaires, et partant nécessaires, entraînent deux conceptions de la grâce, irréductibles et complémentaires.

L'une et l'autre affirment l'existence d'un don incréé et d'un don créé, mais les grecs voient dans le premier l'élément essentiel de la justification, tandis que les latins le voient dans le second.

Pour les latins, en effet, et particulièrement pour les scolastiques, la grâce consiste essentiellement dans la participation à la nature divine et à sa spiritualité et à sa sainteté propres. Le principe formel de la justification est donc la grâce créée, habitus infus communiquant à l'homme une ressemblance permanente avec la nature divine. Ce don de la grâce est attribué au Saint-Esprit, par appropriation, parce qu'étant l'œuvre « ad extra » la plus parfaite de l'amour divin, elle convient particulièrement à la troisième personne qui est dans la Trinité l'Amour personnel du Père et du Fils.

Dans cette perspective, il y a une présence nouvelle de la Trinité dans l'âme, mais cette inhabitation, totalement commune aux trois personnes, se produit sans que leur caractère hypostatique intervienne. L'inhabitation du Saint-Esprit n'est alors qu'une conséquence découlant nécessairement de la nature de la grâce, une condition de sa permanence, mais non un élément constitutif de la justification.

En rappelant que le concile de Trente a fait sienne cette doctrine dans la session sur la justification, Scheeben fait remarquer qu'en tant que réfutant la justification nominale et imputative des protestants, le concile ne pouvait inclure le don incréé dans ses définitions ou ses chapitres dogmatiques. Ainsi le silence du concile sur l'inhabitation des personnes divines n'exclut pas que celles-ci ne puissent jouer un rôle actif dans la constitution de l'état de grâce. Le théologien de Cologne rappelle que dans la condamnation de Baïus, l'Eglise a considéré l'inhabitation du Saint-Esprit comme une des causes du mérite surnaturel et il ajoute que cette inhabitation est la cause de la dignité surnaturelle, source de ce mérite [16].

Pour les Pères grecs au contraire, l'élément le plus important de la filiation adoptive est l'inhabitation du Saint-Esprit, celle-ci entraînant la grâce créée comme une conséquence nécessaire.

Les termes employés par les Pères grecs indiquent, en effet, une participation très intime à la nature divine. L'expression ἕνωσις φυσική union selon la nature, peut s'entendre non seulement de l'union de deux êtres formant un seul tout, mais aussi de l'union très étroite de deux sujets gardant leur nature propre. Elle est employée de préférence à ἕνωσις σχετική, désignant l'union purement morale. D'autres termes tels que μετουσία, μετοχή, κοινωνία, supposent aussi une participation très intime à la nature divine.

---

16. Proposition 13, Denz. 1013, citée dans *Dogmatique*, § 169, n° 838; Belet, III, p. 622-623.

Les Pères grecs remarquent que l'Ecriture exprime le caractère réel de la filiation surnaturelle par les termes de génération, de semence spirituelle et qu'elle trouve dans la filiation du Verbe son idéal.

Elle est à la fois union à Dieu parce qu'elle se produit dans une créature déjà existante et génération spirituelle par l'effet créé qui accompagne l'union. Elle est comparée par Scheeben au mariage de l'adoptée avec le fils de l'adoptant qui ajoute au lien juridique de l'adoption une relation nouvelle plus parfaite avec l'adoptant. Cette comparaison fait comprendre le double aspect d'union et de génération que possède la filiation surnaturelle.

Dans cette perspective, le Saint-Esprit apparaît comme le médiateur de la filiation adoptive par union au Verbe et comme le don de Dieu qui qualifie cette filiation et en en faisant une filiation par amour la distingue essentiellement de la filiation naturelle du Verbe.

Ces deux théories, grecque et latine, ne s'opposent pas, mais se complètent mutuellement.

Le don de la grâce incréée ne rend pas la grâce créée superflue. Il l'appelle au contraire comme un témoignage de sa réalité et ce n'est que par elle qu'il se manifeste. De plus la grâce créée est appelée par la grâce incréée comme son support, son point d'inhérence dans l'âme. Seule elle permet entre l'âme et la Trinité cette communauté de vie et d'action plus intime par son caractère spirituel et la profondeur où elle atteint que celle qui existe entre les époux ou entre le corps et l'âme et dont l'une et l'autre sont l'image.

La grâce incréée ne supplante pas la grâce créée dans sa fonction de principe formel de la justification. Celui-ci reste toujours la grâce créée qui donne à l'homme la dignité de fils adoptif. Mais selon Scheeben la grâce incréée complète la grâce créée en ajoutant à son rôle de principe accidentel celui de principe substantiel. Ainsi ces deux sortes de grâce s'unissent pour former un tout organique comme principe de vie surnaturelle dans l'homme.

La grâce incréée dans les « Mystères ».

Dans les « Mystères », Scheeben rattache la doctrine de la grâce incréée aux missions des personnes divines.

Par mission, au sens théologique du mot, on entend une extension « ad extra » des processions trinitaires par laquelle une personne divine est envoyée à une créature par celle dont elle procède et qu'elle est en quelque sorte donnée à cette créature.

On distingue habituellement la mission symbolique où, comme dans la manifestation du Saint-Esprit au baptême du Christ, il y a seulement représentation sous un signe sensible de la procession éternelle d'une personne divine, et la mission réelle où il y a relation nouvelle d'une personne procédante avec la créature.

Scheeben ne mentionne cette distinction que pour mémoire, s'attachant à la mission réelle de la grâce sanctifiante. Il distingue en celle-ci deux espèces de mission : l'une par laquelle les personnes divines sont envoyées à la créature et entrent en relation avec elle, l'autre par laquelle elles lui sont données comme objet de jouissance.

La première espèce de mission est réalisée par la grâce créée. L'Esprit Saint est donné au juste avec la participation à l'amour divin dont la grâce créée est l'expression la plus réelle. « C'est parce que le Saint-Esprit, le fleuve de l'amour divin, est répandu, conduit dans notre âme, écrit Scheeben, que son produit, l'habitus ou l'acte de la charité vient dans notre cœur [17]. »

L'image du Fils unique est imprimée dans l'âme par la production de la grâce. « Le Fils de Dieu lui-même entre dans la créature avec sa particularité divine et hypostatique, comme le sceau de sa ressemblance divine ; la créature lui devient conforme et par la communion avec lui reçoit la dignité et la gloire des enfants de Dieu [18]. »

Tandis que dans « Les merveilles de la grâce divine » Scheeben voyait dans la grâce incréée et dans la grâce créée une causalité réciproque [19], il voit ici dans l'inhabitation du Saint-Esprit l'élément principal de notre divinisation, et une présence nouvelle des personnes divines avec leur caractère hypostatique.

Une deuxième espèce de mission est réalisée lorsque les personnes sont, par la grâce, données à l'homme comme objet de jouissance. Scheeben affirme ici le caractère hypostatique du mode d'inhabitation des personnes divines.

L'Esprit Saint est donné comme gage de l'amour du Père pour nous et comme expression de l'amour que le Père nous témoigne dans son Fils en nous faisant participer à sa génération éternelle. Cette relation propre à l'Esprit Saint n'exclut pas les relations avec les deux autres personnes, mais au contraire introduit la créature dans ces deux relations nouvelles.

Le Fils est aussi uni à l'âme en tant que possédé par elle comme Image parfaite de la gloire du Père. Nous ne connaissons le Père comme tel tant ici-bas que dans la vision béatifique que dans et par son Fils [20].

Ces deux espèces de missions sont si étroitement unies qu'elles constituent deux aspects de la mission divine de la grâce plutôt que deux missions différentes : la première comme assimilation de la créature à la personne envoyée s'achève dans la seconde par l'union avec elle [21].

---

17. *Les Mystères du christianisme*, § 28, p. 161-162.
18. *Ibidem*.
19. Cfr *sup.*, p. 348.
20. Saint Thomas, *Somme théol.*, I^{a}, q. 12, a. 10, *in c.*
21. *Les Mystères du christianisme*, § 31, p. 185.

III. CRITIQUE DE LA DOCTRINE DE SCHEEBEN ET ESSAI DE SYNTHÈSE SUR LA GRÂCE

L'analyse que nous avons faite de la doctrine de Scheeben sur la grâce nous a montré la complexité de la pensée de son auteur. Nous essaierons de faire ici une critique de l'ensemble de cette doctrine et d'esquisser, dans le prolongement de la pensée de Scheeben, une synthèse de ses principaux éléments.

1. *La notion d'ordre surnaturel.*

L'apport le plus évident de Scheeben à la doctrine de la grâce consiste en un approfondissement de la notion d'ordre surnaturel, fondé sur la grâce et réalisé par elle. La preuve détaillée du caractère réel et, en un sens, physique de la grâce créée fait d'elle la base d'un ordre vital nouveau pour la créature raisonnable, l'ordre surnaturel. C'est sur cet ordre comme un principe ferme, que seront jugées par Scheeben les thèses controversées telles celles de la distinction de la grâce et de la charité ou de l'existence des vertus morales surnaturelles. Sa fidélité à ce principe donne à sa doctrine une cohésion interne profonde.

Sur ce point Scheeben n'a pas innové, au sens où il aurait mis en lumière un élément particulier de la doctrine jusqu'alors dans l'ombre ; il a plutôt composé une synthèse profonde à partir des données les plus sûres de la tradition. Si saint Thomas avait déjà prouvé la réalité de la grâce créée et sa relation avec la grâce incréée, il semble qu'il n'avait pas réalisé une synthèse de l'ordre surnaturel aussi détaillée et organique que celle de Scheeben.

Sans l'existence de l'ordre surnaturel, la révélation perd sa valeur profonde de manifestation du mystère de Dieu et des relations nouvelles que l'homme doit contracter avec lui. La révélation du mystère du Christ perd sa signification essentielle, car il n'y a pas de proportion entre le mystère de l'Incarnation et un simple affermissement des relations naturelles entre Dieu et l'homme.

Sans cet ordre surnaturel, la morale chrétienne perdrait elle-même son caractère spécifique, étant réduite à être une morale naturelle perfectionnée. Les expressions les plus authentiques de la vie mystique des saints seraient elles-mêmes totalement incompréhensibles.

2. *Rapports de la grâce créée et de la grâce incréée.*

Un deuxième point heureusement précisé par Scheeben consiste dans les rapports entre la grâce créée et la grâce incréée.

Son affirmation, au moins implicite, selon laquelle la substance divine joue, par rapport à la grâce créée, un rôle analogue à celui

que joue la nature humaine par rapport aux facultés peut être précisée de la manière suivante. De même qu'une faculté n'existe et ne s'exerce que comme une manifestation de la nature et pour son perfectionnement propre, ainsi la grâce créée ne peut agir qu'en relation essentielle et immédiate avec la nature divine, mais en ce cas pour le perfectionnement du sujet humain.

La grâce ainsi comprise au sens de principe de vie surnaturelle est à la fois la grâce créée et la grâce incréée, en même temps une qualité et une relation. Elle n'est une qualité, un habitus spécifique et surnaturel distinct de tout autre habitus acquis ou infus que parce qu'elle met le sujet qui la possède en relation immédiate avec Dieu dans le mystère de sa vie intime. Ce n'est que parce qu'elle est un habitus de nature, un perfectionnement réel de la nature humaine comme telle, qu'elle peut réaliser cette relation. La grâce créée remplit cette fonction parce qu'elle n'est pas un principe vital substantiel, mais qu'elle perfectionne une nature déjà complète en elle-même en l'unissant à une nature supérieure, la nature divine. Réciproquement la relation nouvelle qui s'établit entre Dieu et l'homme par la grâce incréée n'est réelle que parce qu'elle s'accompagne de cette qualité particulière qu'est la grâce créée. Sans elle, la grâce incréée serait pure relation de raison, n'aurait aucune consistance, aucune réalité dans l'âme.

Cette union étroite, essentielle, de ces deux aspects de qualité et de relation de la grâce permet de comprendre en un sens orthodoxe l'expression de Scheeben selon laquelle la nature divine joue dans la grâce un rôle de principe vital analogue au principe substantiel des êtres vivants.

La nature divine ne peut en aucune façon jouer le rôle de forme vis-à-vis d'un être créé, d'une part en raison de sa spiritualité éminente qui serait compromise si elle pouvait être déterminée par un autre être, d'autre part parce que les êtres créés sont déjà déterminés dans leur existence concrète par leurs formes propres.

Cependant elle peut jouer un rôle analogue à celui d'une forme, rôle que l'on peut avec le P. de la Taille exprimer par le terme d'actuation créée par Acte Incréé [22]. Par actuation, on entend ici perfectionnement intrinsèque du sujet par la nature divine, perfectionnement qui, ayant lieu par mode d'union, peut se réaliser sans changement dans la nature divine. Mais étant donnés à la fois la transcendance absolue de la spiritualité de cette nature et le caractère du sujet déjà déterminé par sa forme dans son être propre, il est nécessaire qu'il y ait en ce dernier une qualité qui l'habilite à cette union. La grâce créée joue ce rôle de « medium » indispensable, rôle analogue à celui de la lumière de gloire dans la vision béatifique ou de la grâce d'union dans le Christ.

22. M. de la Taille, *Actuation créée par Acte Incréé*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XVIII, 1928, p. 253-268.

3. *Le mode d'inhabitation des trois personnes divines.*

Le mode d'inhabitation des personnes divines et particulièrement du Saint-Esprit constitue un troisième point de la théologie de Scheeben qui demande des précisions [23].

La pensée de Scheeben, complexe par les points de vue différents sous lesquels il a envisagé cette question dans ses divers ouvrages, a été en effet interprétée en des sens contradictoires ou au moins divergents par les théologiens contemporains et postérieurs.

Certains, comme Granderath, voulaient le faire condamner comme hérétique, comme s'opposant au concile de Trente dans sa définition de la grâce créée, cause unique formelle de la justification [24]. En fait, l'affirmation par Scheeben d'une inhabitation propre au Saint-Esprit n'est pas hérétique, comme le voulait Granderath, car elle ne s'oppose pas au concile de Trente, en niant, comme le faisaient les protestants, l'existence de la grâce créée comme cause formelle de la justification. Elle s'y ajoute pour constituer un principe vital supérieur, susceptible d'interprétation orthodoxe, comme nous avons tenté de le montrer [25].

Parmi les théologiens modernes, Eröss et Schauf ont interprété la pensée de Scheeben en des sens différents.

Pour le premier [26], Scheeben enseigne une inhabitation propre au Saint-Esprit non exclusive de celle des deux autres personnes. Eröss a le mérite de remarquer que Scheeben rompt l'alternative par laquelle on formule souvent cette question : ou bien l'inhabitation sera propre au Saint-Esprit (opinion de Petau) ou bien elle lui sera appropriée, c'est-à-dire il n'y aura pas de relations particulières avec les personnes divines. Poser ainsi la question oblige à choisir le deu-

---

23. La question du mode d'inhabitation des personnes divines doit être d'autant plus soigneusement distinguée de celle de la cause formelle de la justification qu'elle est liée à cette dernière.

On peut admettre, en effet, l'existence d'un principe surnaturel complexe (au sens développé plus haut) en raison du caractère non autonome de la grâce créée sans admettre l'existence de relations particulières avec les personnes divines. Il suffit pour cela de distinguer dans l'état de grâce l'aspect de relation ou d'union nouvelle avec Dieu de l'aspect de qualité ou de don créé et en même temps reconnaître le caractère indissociable de ces deux aspects.

Mais si l'on admet l'existence de relations particulières avec les personnes divines, il est évident que l'union nouvelle qu'elles réalisent entre elles et l'âme entraînant le don de la grâce créée constitue avec celui-ci un principe de sanctification.

24. Granderath, *Philosophisch-theologische Erwägungen über den Formalgrund des Gotteskindschaft*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1881, p. 283-319; 1883, p. 491-540, 593-638; 1884, p. 545-579. Scheeben répondit dans le *Katholik*, 1883, t. I, p. 2 ss., t. II, p. 6 ss.; 1884, t. I, p. 1 ss.; t. II, p. 516 ss.

25. Cfr *sup.* p. 349-351, et *Les Mystères du Christianisme*, § 29, p. 169, note 4 du traducteur.

26. A. Eröss, *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. J. Scheeben*, dans *Scholastik*, XI, 1936, p. 370-395.

xième membre de l'alternative, c'est-à-dire à considérer l'inhabitation des personnes divines comme un effet approprié au Saint-Esprit, et à nier l'existence de relations particulières avec les personnes divines, le premier membre de l'alternative étant exclu en vertu de l'unité d'opération divine « ad extra » [27]. Mais Eröss semble croire que Scheeben s'est contenté d'affirmer un rôle propre au Saint-Esprit sans préciser que ce rôle impliquait essentiellement l'existence de relations particulières avec les deux autres personnes.

Dans son ouvrage sur l'inhabitation du Saint-Esprit, Schauf reconnaît que les textes de Scheeben tantôt expriment une causalité en quelque sorte formelle des trois personnes et pas seulement une causalité efficiente, tantôt sont restreints à cette deuxième forme de causalité [28]. Malgré ces imprécisions, Schauf affirme que Scheeben enseigne une inhabitation propre aux trois personnes, en ce sens que chacune d'elles entre avec le juste en une relation particulière fondée sur son caractère hypostatique [29].

Parmi les théologiens de langue française, le P. Galtier [30] et le P. Rondet [31] interprètent sensiblement Scheeben comme Eröss, tandis que Dom Kerkvoorde se rallie à l'interprétation de Schauf [32].

Cette deuxième interprétation nous semble être seule véritablement conforme à la pensée de Scheeben, telle que nous l'avons exposée plus haut. Cette opinion nous permet alors de distinguer la thèse de Scheeben de celle de Petau sur l'inhabitation propre au Saint-Esprit. Telle qu'elle est exposée par le P. de Régnon [33], cette thèse attribue au Saint-Esprit un rôle propre et personnel excluant en quelque sorte celui des deux autres personnes. Selon Scheeben, l'inhabitation est propre au Saint-Esprit, non en tant qu'elle exclut celle des deux autres personnes, mais au contraire en tant qu'elle est le moyen par lequel elle se produit. Il faut cependant reconnaître que le théologien de Cologne met une insistance trop grande à établir cette présence du Saint-Esprit comparativement à celles du Père et du Fils et qu'il a de temps en temps des expressions forcées.

On pourrait, cette réserve faite, formuler ainsi le mode de l'inhabitation divine dans la ligne de pensée de Scheeben.

La grâce en tant que don créé et qu'œuvre « ad extra » est produite par la nature divine comme telle. Mais elle met la créature en relations nouvelles avec les personnes divines comme telles et le point

27. *Op. cit.*, p. 393.
28. H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes,* Fribourg-en-Br., 1941, p. 157 ss.
29. *Op. cit.*, p. 169-170.
30. P. Galtier, *L'inhabitation en nous des trois personnes. Le fait. Le mode,* Paris, 1928, p. 98-112.
31. H. Rondet, *Gratia Christi,* Paris, 1948, p. 335-339.
32. Scheeben, *Les Mystères du Christianisme,* p. 169, note 4 du traducteur.
33. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité,* tome IV, étude XXVII, p. 501 ss.

de vue des Pères grecs posant les personnes divines avant la nature met en relief dans la grâce l'aspect réel des missions divines. Par les missions du Fils et de l'Esprit les personnes envoyées viennent dans la créature avec leur caractère hypostatique en sorte que par la mission du Fils le Père produit en elle l'image du Fils, et par celle de l'Esprit, il lui donne l'Esprit comme gage de son amour manifesté dans le don de son Fils. C'est par le don de l'Amour de Dieu réalisé dans la communication de l'Esprit Saint que la créature est assimilée au Fils et que par lui elle fait retour au Père.

Ce simple exposé des relations divines avec la créature justifiée nous précise le mode particulier de ces relations. La relation avec le Saint-Esprit possède, semble-t-il, une priorité logique sur celle avec les deux autres personnes, en sorte que, dans l'unique état de grâce, c'est par l'Esprit Saint que l'homme reçoit l'image du Fils et entre en relation filiale avec le Père. L'inhabitation apparaît ainsi propre au Saint-Esprit, non pas d'une manière exclusive de celle des deux autres personnes, mais d'une manière conforme à son caractère hypostatique, comme étant le sceau et le gage de notre union au Père et au Fils, de même qu'il est dans la Trinité le sceau de l'union du Fils avec le Père, le lien et comme le Baiser de leur union ineffable, selon l'expression de saint Bernard.

Les théologiens qui rejettent un mode d'inhabitation de la Trinité propre à chacune des trois personnes ne rendent pas un compte suffisant des expressions de l'Ecriture et des Pères grecs, et cela parce qu'ils ne font pas dans la grâce une distinction nécessaire entre son origine et son terme.

Parce que la grâce met l'homme en relations nouvelles avec Dieu et qu'elle produit une participation à la nature divine, les formules qui expriment ces relations ne sont pas de simples appropriations analogues aux autres opérations « ad extra » de la Trinité; mais expriment des relations particulières réelles avec les trois personnes divines. En d'autres termes, l'origine commune de ces relations consiste dans l'amour gratuit de la Trinité tout entière; mais leur terme consiste en une relation avec chacune des trois personnes, relation particulière, correspondant à leur caractère hypostatique.

Il faut ajouter que ces relations peuvent se déduire de la notion de la grâce créée, en tant que par elle les relations nouvelles établies entre Dieu et l'homme sont des relations de connaissance et d'amour qui vont par conséquent des personnes divines à la personne humaine, chacune d'elles ne pouvant entrer en relation réelle avec l'homme que selon son caractère hypostatique.

Ceci est très bien exposé par le P. de Régnon qui résume en ces termes les relations du chrétien avec les personnes divines : « C'est ainsi que notre sanctification, bien que produite par toute la Trinité, établit cependant entre nous et les personnes divines des relations

distinctes que l'on désigne par des dénominations différentes. Nous sommes les Fils adoptifs du Père; nous sommes les frères du Fils; nous sommes des spirituels dans le Saint-Esprit.

» Tout cela doit être pris à la lettre. Rien d'appropriatif ou d'accommodatice dans ces titres du chrétien. Cette thèse de l'influence personnelle et distincte de chaque personne divine dans l'ordre surnaturel de notre sanctification, cette thèse, dis-je, doit être acceptée dans le sens naturel des mots. De même que c'est le Fils, non le Père ou le Saint-Esprit, qui nous a rachetés; de même chaque personne, habitant le juste, y exerce une influence propre à sa personne, de telle sorte que dans l'unique état surnaturel, qui provient tout entier de chaque personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois personnes réellement distinctes de l'unique Dieu [34]. »

CONCLUSION

Ainsi malgré quelques exagérations dans ses expressions plus que dans ses idées la théologie de Scheeben sur la grâce demeure une synthèse harmonieuse de la théologie traditionnelle. Les motifs de la valeur de son œuvre doivent être cherchés dans ses sources. Scheeben avait lu et s'était assimilé les œuvres des principaux Pères grecs et latins ainsi que celles des scolastiques depuis saint Anselme et les Victorins jusqu'à Duns Scot, celles des théologiens post-tridentins depuis Suarez et Vasquez jusqu'aux théologiens allemands contemporains, Kleutgen, Klee. Sa théologie puise ainsi son caractère vivant et concret dans les Pères et sa rigueur de raisonnement dans la formation scolastique de son auteur à Rome, formation prolongée par des études personnelles sur cette théologie. Et si l'influence du tempérament germanique s'y fait sentir quelquefois par un manque de précision dans les idées et les expressions, elle y apporte en contrepartie son sens religieux et mystique. Cette union de qualités fait de l'œuvre de Scheeben une œuvre durable et classe son auteur parmi les grands théologiens des temps modernes.

Bourges. Bernard FRAIGNEAU-JULIEN, P.S.S.

---

34. de Régnon, *op. cit.*, p. 552.

La conversion de Paul Claudel

Notes théologiques

Toute la vie de Paul Claudel fut dominée par sa conversion et ne fit que dérouler les conséquences de cet instant fulgurant où, tout d'une pièce, il passa de l'incroyance à la foi : en multiples actes et paroles innombrables, elle explicita son intuition initiale. Son œuvre, de même, n'est qu'une énorme affirmation de la Présence, dont il eut alors le sentiment bouleversant : elle est l'écho de cette Parole qui, comme à Moïse, fut pour lui la révélation d'un Etre personnel. Sa poésie chante et son théâtre joue cette Présence dans l'univers des choses et des personnes : toujours imprégnés par un souvenir vécu, ils racontent indéfiniment la transformation dont leur auteur fut l'objet, ils décrivent cette Pâque spirituelle qui, sous l'action de la grâce, fait accéder les hommes à la véritable existence.

Profondément émouvant sur un auditoire, comme j'ai pu souvent le constater à une lecture publique, le récit de la conversion de Claudel mérite donc d'être étudié de près [1]. Admirable morceau de prose littéraire, où, avec justesse, la forme est adaptée à la sincérité des confidences, il est aussi une forte pièce de l'arsenal apologétique, tant l'action de Dieu y apparaît comme un phénomène positif, indubitable et inexplicable. Mais à la théologie il offre aussi des éléments de réflexion : la théologie de la foi, en particulier, s'enrichit volontiers d'observations expérimentales. C'est sous cet aspect que nous examinerons ici le récit claudélien, en analysant d'abord l'attitude d'incroyance, puis en essayant de définir les éléments de l'acte dialectique qui la transforme en foi.

Le récit de Claudel doit être rapproché de *Magnificat,* l'une des *Cinq Grandes Odes,* composée deux ans après (1909) ; il est éclairé aussi par la *Correspondance avec Jacques Rivière* et par la préface de *A la trace de Dieu* (1925) qui en est la conclusion.

I. L'INCROYANCE

L'incroyance de Claudel est elle-même la négation d'une foi première, foi d'enfant sans doute, réelle cependant : il avait fait « une bonne première communion », et ce n'est qu'à son entrée au lycée Louis-le-Grand, vers quinze ans, qu'il avoue ne plus croire.

1. Ecrit en 1909, ce récit a paru pour la première fois dans *la Revue des Jeunes* du 10 octobre 1913 ; il a été plusieurs fois reproduit, notamment dans *Contacts et Circonstances.* On le trouvera aussi dans *Pages de Prose,* recueillies et présentées par A. Blanchet (Gallimard), p. 275.

Illusoirement motivé, son refus émane avant tout d'un *acte personnel,* où il entre une part de responsabilité. Comme toujours, chez l'adulte conscient, et à quelque degré au moins, l'incroyance est un choix : « Je ne veux pas ». Il n'est pas difficile de reconnaître la source profonde de cette option négative : la séduction de la liberté dans l'ordre moral, le rejet de toute autorité et de toute loi. « Je vivais, dit Claudel, dans l'immoralité ». « Il est, dit-il encore, infiniment plus facile de ne pas croire que de croire. Le monde sensible nous entoure et nous presse de tous côtés : il est simple de ne rien voir du tout par delà. Des instincts puissants nous commandent. Il est on ne peut plus commode d'y obéir [2] ». Envahie et encombrée par les passions, « rebelle, impatiente de frein, dans son avidité de connaissances et de sensations nouvelles [3] », la jeunesse de Claudel, comme plus tard celle de Jacques Rivière, vérifie la loi de l'univers surnaturel, si clairement mise en relief par l'Evangile de saint Jean : la mauvaise volonté aveugle le regard de l'esprit et amortit l'élan de la recherche religieuse. L'orgueil de la chair et la suffisance de la pensée ferment l'homme à la Parole intérieure, à l'hypothèse d'un Rédempteur, à l'existence même de Dieu.

Médiocres et pâles, les *motifs* de cette négation ne font que transposer ce choix dans l'ordre de l'esprit : en essayant de le justifier, ils tentent de redonner au moi une certaine cohérence. La première raison est d'ordre philosophique : la pluralité des mondes semble à Claudel « inconciliable » avec la foi. S'agit-il ici de la difficulté d'étendre l'Incarnation à d'autres humanités possibles? Ou plutôt de l'impossibilité d'admettre l'improbable, la gratuite préférence de l'Amour pour le misérable habitant d'un « canton détourné de la nature », suivant le mot de Pascal? Le rejet du Dieu-Amour et l'assimilation de l'homme à une chose sans dignité ni valeur vont de pair. — La seconde raison est d'ordre exégétique : la lecture de *la Vie de Jésus,* de Renan, qui, écartant le témoignage de Jésus sur lui-même, le réduit à un surhomme.

Ces motivations intérieures sont favorisées par des *influences sociologiques.* Absence d'éducation religieuse profonde : famille « indifférente », catéchisme superficiel, formalisme des observances. Absence de communauté religieuse au lycée : un aumônier sans doute, mais inefficace et lointain, et nul groupe ni mouvement de jeunes. Bien plutôt, ambiance pénétrante d'un climat universel d'irréligion : les « tristes années quatre-vingts », le règne du positivisme matérialiste, « l'épanouissement de la littérature naturaliste » (Maupassant,

2. *La « jolie foi de mon enfance »* (*Positions et Propositions,* II. Cité dans *Pages de prose,* p. 284).
3. *Lettre à J. Rivière,* du 24 octobre 1907.

Mérimée, les Goncourt...). La science triomphante prétend évacuer le mystère et se constitue en explication totalitaire, pendant que la littérature, sourde ou aveugle au mystère et au surréel, copie la réalité et colle à l'apparence. Quant aux grands hommes, auxquels la foule a tant besoin de se référer, ils sont alors presque tous incroyants : « Renan régnait... Victor Hugo venait de disparaître dans une apothéose » (1885).

Au reste, à des variantes près, le contenu de l'idéologie athée n'a guère changé depuis lors, dans ses structures :

1) L'absence de Dieu entraîne d'abord un *panthéisme scientifique* : « J'acceptais, dit Claudel, l'hypothèse moniste et mécaniste dans toute sa rigueur ; je croyais que tout était soumis aux lois et que ce monde était un enchaînement dur d'effets et de causes que la science allait arriver après-demain à débrouiller parfaitement ». Règne de l'*en-soi,* comme on dirait aujourd'hui : le monde est une sorte de grand être, de machine parfaite, dont tous les éléments sont déterminés par une nécessité absolue. Rien n'arrive que sous l'effet d'une fatalité et il n'est rien qui ne soit prévisible : nulle faille pour l'éclosion de la vie, de l'esprit, de la liberté, pour l'intervention d'un Dieu.

2) Dans l'ordre moral, que l'esprit ne peut cependant réduire à néant, Dieu est remplacé par des *idéaux abstraits,* on dirait aujourd'hui par des *valeurs.* Dans *Magnificat,* Claudel les énumère : « La Justice, le Progrès, la Divinité, l'Humanité, les Lois de la nature, l'Art, la Beauté ». Le Devoir aussi, l'impératif kantien, mais réduit à une catégorie formelle [4]. En somme, un moralisme, indépendant de toute métaphysique, à peine même rattaché à un acte de la conscience.

3) Scientisme et moralisme athées se caractérisent par la primauté du *général* sur l'individuel et de l'*idée* sur le concret [5]. Aliénée dans les déterminismes physiques ou les formalismes abstraits, la personne disparaît, englobée dans un univers d'objets, dont elle est une pièce ou un rouage. Il faudra attendre l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et surtout *L'Action* (1893) pour que l'homme émerge à nouveau comme un centre personnel, appelé à une destinée originale. Nul encore, à part Lachelier, ne réfléchit sérieusement à l'acte, par lequel le moi se détermine librement vers la vérité ou le bien, comme nul ne songe à fonder l'existence sur la « reconnaissance » d'autrui et la « réciprocité des consciences ».

Claudel exprime les *conséquences* tragiques de la négation athée : dévalorisée, contredite dans ses aspirations les plus profondes, la personne est réduite au désespoir : elle fait, à la lettre, sa « saison en enfer ». Le mystère de la mort, auquel elle se heurte, la désoriente

4. « Quant à l'idée du devoir kantien que nous présentait mon professeur de philosophie, M. Burdeau, jamais il ne me fut possible de la digérer ».

5. « La forte idée de l'individuel et du concret était obscurcie en moi ».

et l'angoisse, car tout en elle proteste contre un anéantissement total. Isolée et sans références, rien de fini ne peut lui tenir lieu d'un Absolu vivant : enfermée dans un monde clos, elle ne débouche pas sur une Présence. Menacée par le suicide, il ne lui reste plus qu'à tenter l'expérience dégradante de ce que Kierkegaard appelle l'esthétisme, soit dans les nourritures terrestres les plus crues, soit dans le « jeu » plus distingué, mais illusoire et sans chaleur, de l'art, qui « n'est qu'une pâle contrefaçon de la sainteté ». « Où il n'y a pas Dieu, il n'y a pas de vérité ; où il n'y a pas d'être, il n'y a rien [6] ».

II. LA CONVERSION

Mais toutes les négations de l'homme ne font pas que l'Amour infini de Dieu ne subsiste dans l'éternité et ne se déploie dans le temps : Dieu est, Dieu vient.

Par un témoignage magnifique, Claudel manifeste cette Existence et cette Initiative : sa conversion apparaît comme un acte gratuit de la Miséricorde divine, donnant à l'homme la grâce de se prêter à son action. Elle renouvelle l'Evangile du Bon Samaritain, plus encore peut-être que celui de l'Enfant Prodigue : il est difficile, en effet, de déceler chez le jeune Claudel un retour vers la maison paternelle, et c'est plutôt au blessé du chemin que s'adresse le regard de Dieu.

On peut toutefois reconnaître les préparations de Dieu, suivre les acheminements du « limier divin » : malgré certaines apparences, Dieu ne s'est pas brutalement révélé à une âme éblouie, et la coupure décisive de l'illumination a été précédée d'une phase de maturation. A l'encontre d'une psychologie atomiste, il faut ici faire appel aux analyses bergsoniennes. L'invasion de l'être surnaturel prend appui sur le passé, qu'elle ne contredit pas entièrement, mais dont elle épanouit le germe et à l'attente duquel elle répond.

C'est dans *Le Soulier de satin* que Claudel exprime le plus clairement sa théorie de la conversion, et il est vraisemblable que la pièce reflète une expérience personnelle. Cette théorie nous est donnée par l'exergue, qui cite successivement le proverbe portugais : « Dieu écrit droit sur lignes brisées » et le mot célèbre de saint Augustin, « *Etiam peccata* » : tout concourt à l'action de Dieu, « même le péché ». Dans le prologue, le Jésuite martyr dévoile le *sens* du drame et implore Dieu pour son frère Rodrigue :

« Faites de lui un homme blessé parce qu'une fois en cette vie il a vu la figure d'un ange ».

Et, en songeant aussi à Prouhèze, il continue :

---

6. *Lettre à J. Rivière*, du 25 mai 1907.

« Remplissez ces amants d'un tel désir qu'il implique, à l'exclusion de leur présence dans le hasard journalier
L'intégrité primitive et leur essence même telle que Dieu les a conçus autrefois dans un rapport inextinguible. »

Le respect de la liberté est poussé si loin par Dieu qu'Il utilise le péché même pour manifester avec éclat la puissance de sa miséricorde, et sa longue patience prépare la victoire de son intervention. Poussée à son paroxysme, la passion ouvre la blessure qui sera le chemin de la grâce : l'appétit d'absolu se réveille dans la poursuite d'un objet humain, spécialement dans l'amour de la femme, puis éprouve le vide du fini dans la déception du désir ou la douleur de l'absence. Alors, pense Claudel, aliénée par la servitude de l'orgueil ou des sens, l'âme est mieux préparée à invoquer Dieu, à L'accueillir s'Il se révèle : elle retrouve, avec le sens du divin, son « intégrité primitive ».

Il ne semble pas, au moins faute de documents précis, que, dans le cas du jeune Claudel, la passion ait joué un tel rôle ; mais le résultat est le même, de par la déception des idéaux humains. C'est jusqu'au désespoir qu'il souffrit de son état, offrant ainsi une exemple vécu de la dialectique, décrite par Kierkegaard : l'extrême *angoisse* fut pour lui appel et présence du Dieu vivant.

Tous ne sont pas capables d'éprouver ces formes absolues : il faut avouer que Claudel était doué d'un exceptionnel tempérament, d'une vitalité prodigieuse, comme le manifestera son œuvre torrentielle, comme l'exprimeront ses héros, depuis Tête d'or jusqu'à Rodrigue. A n'en pas douter, son évolution vers Dieu fut favorisée par sa nature de feu, capable de résistance et d'orgueil, mais aussi de soumission docile et de généreuse expansion. Cherchant une proie d'élite, Dieu dut aimer ce jaillissement violent, ce besoin d'absolu, cet appétit du Tout. Entre bien d'autres, ce jeune homme impérial devait séduire son regard et tenter sa méthode privilégiée.

Mais cette séduction naturelle devait être l'amorce d'une certaine bonne volonté, le commencement d'une recherche et d'un accueil. A l'encontre d'un durcissement égoïste, la conscience du jeune Claudel demeure disponible et détachée : le péché, qu'elle embrasse, n'est pas une révolte de l'esprit, mais une attitude juvénile et spontanée. Le mal ne se réclame pas de principes logiques, ni d'un système fermé, et les faiblesses de la chair laissent à l'âme cette capacité de « mouillature » dont parlait Péguy [7]. « O mon Dieu, vous savez combien le cœur des jeunes gens est plein d'affection et combien il ne tient pas à sa souillure et à sa vanité [8] ». Voyons encore un signe de cette souplesse et de cette jeunesse du cœur dans cette confidence postérieure, qui proteste contre cette parole de Renan : « Après tout, la vérité est peut-être triste » :

7. *Note conjointe* (Gallimard), pp. 97-102.
8. *Magnificat*, p. 80.

« Je n'étais pas chrétien alors, mais je comprenais profondément des documents célestes comme les chœurs d'*Antigone* et la *Neuvième Symphonie*. Je savais déjà du fond de mon cœur et de mes entrailles que la grande joie divine est la seule réalité et que l'homme qui n'y croit pas sincèrement ne fera jamais œuvre d'artiste pas plus que de saint, mais simplement de pauvres devoirs prétentieux d'homme de lettres et force fleurs de papier [9] ».

Cette réceptivité du pécheur, qui est déjà une grâce, est appuyée par une action de Dieu dans le concours de certaines *influences*. Si la conversion est souvent due à l'affection d'un ami, à l'enveloppement d'une présence, le cas se vérifie pour Claudel dans l'influence d'Arthur Rimbaud.

« La lecture des *Illuminations*, puis, quelques mois après, d'*Une Saison en enfer*, fut pour moi, dit Claudel, un événement capital. Pour la première fois, ces livres ouvraient une fissure dans mon bagne matérialiste et me donnaient l'impression vivante et presque physique du surnaturel ».

Ce dernier mot est excessif, car il ne s'agit que d'une réaction d'artiste et de « voyant » contre le réalisme brutal de l'objectivité, une protestation symboliste contre la prétention de l'apparence à enfermer tout le réel. Toujours est-il que Rimbaud réveille en Claudel le dégoût des abstractions, le besoin d'une possession physique de la vérité « dans une âme et dans un corps » : c'est le mot final d'*Une Saison en enfer*. Il lui redonne le sens du concret : « Je vécus, dit Rimbaud, étincelle d'or de la lumière nature ». Le sens aussi d'un univers spirituel, dont le monde visible et temporel n'est que la projection et la figure : « Elle est retrouvée. — Quoi? — L'Eternité. — C'est la mer mêlée — Au soleil ». Rimbaud apprend encore à Claudel l'angoisse de la pureté, non pas sans doute celle des sens mortifiés, mais cet ensemble de conditions crucifiantes, qui permettent l'accès du poète à la vision d'un surréel : « O pureté, pureté! C'est cette minute d'éveil qui m'a donné la vision de la pureté! Par l'esprit on va à Dieu! Déchirante infortune! » Il ne lui cache pas enfin les difficultés de la tâche : « Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes. Dure nuit! le sang séché fume sur ma face [10] ».

Providence aussi, n'en doutons pas, dans cette disposition des faits et cette *maturation des événements*, qui organise des coïncidences et multiplie les chances : embusqué, Dieu attend l'homme au tournant. Et c'est l'Office de Noël, à Notre-Dame, le 25 décembre 1886, où est attiré un jeune dilettante, à la recherche d'inspiration pour « quelques exercices décadents ».

Mais cette action, encore extérieure et enveloppante, n'aboutirait

9. *Lettre à J. Rivière*, du 24 octobre 1907.
10. Claudel cite ce mot dans le récit de sa conversion et se l'approprie.

pas sans une intervention plus *directe,* immédiate et personnelle, de Dieu. Elle est à la fois « forte et suave », irrésistible et douce : Dieu attire, mais sans violenter. Plus intérieur à une âme que son propre moi, c'est du dedans qu'il opère, par une Causalité qui n'est pas sur le même plan que les influences psychiques ou interpersonnelles et, à fortiori, que les forces biologiques ou mécaniques : la liberté est sauve, et pourtant Dieu fait tout. Intervention *gratuite* aussi, qui, sans mérite de l'homme, le distingue entre tous et le choisit personnellement : « Il *m'*aime, il *m'*appelle » [11].

Si l'acte de foi dépasse infiniment la conscience que l'homme en prend, il apparaît pourtant sur le plan *psychologique,* surtout dans le cas d'un réaliste tel que Claudel, comme un *contact avec une Présence vivante,* comme la rencontre d'une Réalité, qui s'impose par son « relief », son émergence, sa densité : elle est découverte, plus qu'invention. Lassé des abstractions et dégoûté des idoles, Claudel aperçoit la Vérité, non pas sous un aspect logique et cohérent, ni à titre déductif de conclusion, mais comme une Existence objective et « physique » : « *C'est vrai! Dieu existe!* Il est là ».

Or, cette Présence étrange est éminemment *personnelle* : elle contraste avec l'anonymat et le mutisme des idéaux ou des valeurs.

« C'est quelqu'un, dit Claudel, c'est un être aussi personnel que moi ». Et, dans *Magnificat* : « Et voici que vous êtes Quelqu'un tout à coup ».

Il est assez remarquable que cette révélation de Noël 1886 soit celle de « l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu ».

« Voici que la raison, et la leçon des maîtres, et l'absurdité, tout cela ne tient pas un rien
Contre la violence de mon cœur et contre les mains tendues de ce petit enfant [12] ».

Il s'agit donc bien non pas du Dieu des philosophes, de l'Etre absolu, mais du Dieu vivant, qui se propose comme Sauveur et comme Modèle. Plus tard, la préface de *A la trace de Dieu* parlera du surnaturel comme d'un *donné,* dont la reconnaissance implique les mêmes conditions que pour les faits scientifiques [13]. Or ce Dieu, « il m'aime, il m'appelle » : il prend librement l'initiative d'une Parole,

11. De même, dans *Magnificat* : « Vous m'avez appelé par mon nom — Comme quelqu'un qui le connaît, vous m'avez choisi entre tous ceux de mon âge » (p. 80).
12. *Magnificat,* p. 81.
13. L'esprit humain « peut se placer au-devant de ce connu-inconnu dans un état de fraîcheur, de bonne foi, de candeur, de virginité, de sincérité absolue, en même temps que d'attention passionnée »... « Investigation psychologique assez analogue (sauf le profond sentiment sous-jacent d'amour et de révérence) à la disposition du praticien qui capte un phénomène et du médecin ou de l'observateur puissamment attrapés à leurs sujets ».

qui vise à sortir la conscience de son isolement et à la faire entrer dans une intimité amicale. Changement radical d'attitude par rapport aux absolus, qui demeuraient la propriété du moi et qui s'identifiaient avec son activité : la foi est connaissance de Dieu dans la Parole qu'il adresse à l'homme, dans la présentation qu'il fait de lui-même.

Mais ce regard intellectuel est aussi un embrassement du cœur, une adhésion du vouloir : elle est un commencement d'amour, un consentement de principe à Dieu. Renonçant à la suffisance du jugement comme à l'autonomie de la liberté, elle accueille volontiers Dieu qui s'offre, elle se fait disponible et s'abandonne à son action. Le problème est, dès lors, posé à Claudel d'une conversion morale d'une transformation pascale qui l'accordera pleinement au Christ et qui à l'Amour répondra par l'amour.

La douceur de ce rapport d'amitié ne contredit pas un aspect plus *tragique* de la révélation de Dieu : l'alternative entre le oui et le non, entre Dieu et le monde, n'est rien de moins que l'option entre le salut et la perte totale :

« C'est à moi, Paul, entre tous, que le Fils de Dieu s'adressait et il me promettait son amour. Mais en même temps, si je ne le suivais, il ne me laissait d'autre alternative que la damnation »...

Lorsque, plus tard, Claudel encouragera Jacques Rivière à franchir le seuil de la foi, c'est en connaissance de cause qu'il pourra évoquer la « terrible angoisse » de la conversion, qui est, suivant le mot de Pascal, « un petit jugement ». Mais il ajoutera, empruntant cette fois à Beethoven : *Es muss sein!* Il le faut!

« La seule raison pour quoi nous devons croire à Jésus-Christ, c'est *parce que c'est vrai.* Car ce n'est pas Dieu qui est fait pour l'homme, mais l'homme qui est fait pour Dieu [14]. »

*
* *

Dans le cas de Claudel l'acte de foi explicite est une *coupure précise* : daté et situé, il est « événement », au sens de Péguy, rupture et nouveauté : « En un instant mon cœur fut touché et crut ». Il a le caractère inexplicable et mystérieux d'un commencement absolu : la naissance à la foi est celle d'un autre homme. Et, inséré dans un monde nouveau, le fidèle ne sait comment concilier son nouvel univers avec l'ancien. Si, comme on l'a montré, l'acte de foi se relie à l'état antérieur, sa transcendance se manifeste aussi par une *discontinuité* absolue.

14. *Lettre à Jacques Rivière,* du 22 mai 1913.

L'acte de foi pose ainsi des questions psychologiques du plus haut intérêt, et que Claudel n'a pas manqué d'envisager. La fameuse parabole d'*Animus* et d'*Anima* (1925) n'est au centre de l'œuvre claudélienne que parce qu'elle émane d'une expérience personnelle. C'est au plus profond du moi que se réalise la mystérieuse conjonction de Dieu et de l'homme : il existe, non pas dans le subconscient, mais dans le superconscient, un centre de réception des influences supérieures, une région privilégiée et silencieuse des contacts spirituels : c'est *Anima,* l'amoureuse, la contemplative, qui perçoit la voix de l'Epoux et qui s'ouvre à son appel. Soumise au péché, comme tout l'être humain, c'est elle pourtant la première purifiée, la première atteinte par la grâce. A elle il revient d'évangéliser lentement les autres domaines de l'esprit.

C'est la *sensibilité* qui est d'abord touchée : préférence normale dans le cas d'un poète. « Les larmes et les sanglots étaient venus, dit Claudel, et le chant si tendre de l'*Adeste* ajoutait encore à mon émotion ». « Je priais Dieu avec larmes en secret ». Ne jugeons pas médiocre ce bouleversement, qui contribue à la prise de possession du divin dans l'organisme, et qui associe le corps à la transformation de l'âme [15].

Investi par en haut et par en bas, *Animus* fut plus long à se rendre : *Animus,* c'est-à-dire la partie pensante, l'élément intellectuel de l'âme, la conscience et le *Cogito,* avec ses catégories mentales, ses idées et ses opinions, sa logique et sa philosophie, mais aussi ses décisions d'ordre moral et ses comportements pratiques. Claudel avoue que cet « édifice » restait debout et qu'il n'y « voyait aucun défaut ». D'où le difficile problème d'ajuster cette construction antécédente aux exigences vivantes de sa foi, avec laquelle elle était incompatible. C'est ici que le *mystère de la croix* s'est, dans une expérience douloureuse, imposé au nouveau croyant, invité à des renoncements essentiels. Non seulement accepter Dieu par la pointe de l'âme, mais le faire pénétrer dans tous les jugements et tous les actes. Non seulement s'ouvrir à la visite de l'Autre, mais porter le glaive à la racine de l'esprit, mourir à soi-même avec le Christ, se désapproprier de son avoir et faire de son être une oblation pure, un holocauste de feu. L'acte de foi apparaît bien comme un baptême sanglant, un passage au tombeau, avec le Christ, pour accéder à la résurrection.

---

15. Dans un passage de « *La jolie foi de mon enfance* », qui répond à un article de Paul Souday, Claudel proteste contre la sensiblerie et la fadeur religieuses : « Pour que le converti passe par-dessus tous ces obstacles redoutables, et non pas, en général, sans des luttes si dures que le souvenir même en est peu agréable à évoquer, il faut vraiment autre chose que ce que tant de gens imaginent dans la simplicité de leur cœur : l'orgue, l'encens, les vitraux, le *Noël* d'Adam, l'*Ave Maria* de Gounod, les petits moutons de la crèche et les belles statues de Saint-Sulpice ».

L'épreuve se fait plus dure pour Claudel, car il estime à tort que sa foi lui demande l'abandon de sa vocation littéraire et que le christianisme est *incompatible avec l'humanisme* : dans cette religion de mort tout lui est scandale.

« La pensée de l'Enfer, la pensée aussi de toutes les beautés et de toutes les joies, dont, à ce qu'il me paraissait, mon retour à la vérité devait m'imposer le sacrifice, étaient surtout ce qui me retenait en arrière ».

Nous tenons ici le point capital où le christianisme impose une blessure à l'homme de tous les temps, et d'autant plus que l'époque ou l'individu sont plus en appétit d'épanouissement et de culture. Comme tant d'autres, Claudel devait expérimenter que, loin d'être détruite ou mutilée, la nature sort de l'épreuve plus riche de promesses, à condition toutefois qu'elle sache purifier ses valeurs et ordonner ses choix :

« Chose curieuse ! l'éveil de l'âme et celui des facultés poétiques se faisait chez moi en même temps, démentant mes préjugés et mes terreurs enfantines ».

Mais ce qui était ainsi vécu devait être réfléchi et *pensé*. Ce n'est que plus tard, à la suite d'une longue assimilation, que Claudel prendra conscience d'un *accord* supérieur entre le réel et la foi. Peut-être la lecture des notes de Jacques Rivière l'aida-t-elle à découvrir cette connivence, sinon cette connaturalité. Comme son jeune ami, il est vivement frappé par la correspondance du christianisme à la réalité humaine, dont il est « la clef et le couronnement ». « Comme un cheval, dit-il, existe quand il a quatre pieds et tout le reste de ses organes », la religion catholique est vraie parce qu'elle est *complète*, catholique, totale : elle est en sympathie avec l'événement et faite de la même étoffe que le réel. Loin d'avoir besoin d'une explication, c'est elle plutôt qui explique tout, qui déchiffre les énigmes et résout les problèmes : tout sans elle serait absurde et désespéré, avec elle tout s'illumine de clarté et d'espoir. Rien ne lui manque, et chacun de ses éléments partiels est indispensable aux autres, avec lesquels il forme « une masse indivisible [16] ». Apologétique féconde, à condition qu'elle n'oublie pas d'intégrer, dans cet accord entre l'homme et le Dieu chrétien, la nécessité dialectique du mystère de la croix. Claudel n'y manqua pas, et tout son théâtre, notamment *L'Annonce faite à Marie*, *L'Otage* et *Le Soulier de satin*, prend pour thème central la rédemption des âmes et de l'histoire par le sacrifice, dans le cadre de la communion des saints.

Claudel raconte avec quelque détail la manière dont il usa pour évangéliser *Animus* et il est significatif d'y constater la primauté du théologique sur le spéculatif. Ce n'est pas surtout par des raison-

16. Préface de *A la trace de Dieu*, p. 13.

nements en forme, par une logique déductive que fut démantelé l'édifice compact, et décousu le réseau serré de ses opinions philosophiques, mais par son ouverture même à l'*Existence du Christ,* par l'audience de sa Parole. C'est du dedans, par un processus presque biologique, que le germe chrétien s'épanouit dans tout l'organisme. Claudel prit simplement contact personnel avec ce Jésus, qu'il ignorait. Il entra, pour la première fois, dans l'univers biblique, et fit connaissance de l'Evangile : connaissance amoureuse, auditive et dialoguée, méditative plus que raisonnée.

« C'est vrai, je l'avouais avec le centurion, oui, Jésus était le Fils de Dieu. C'est à moi, Paul, entre tous, qu'il s'adressait et il me promettait son amour ».

Désormais, sa religion restera *christologique,* et non seulement par la considération des termes transcendants du mystère, à la manière de Bérulle, mais par l'attachement concret, sensible et visuel, à l'Humanité de l'Homme-Dieu. Toujours ce lecteur de l'Ancien Testament restera fidèle à « l'apparition de la bénignité et de l'humanité de Dieu », dans le mystère qui représente « son éternelle enfance ».

Mais, si la découverte du Christ fut au centre de la conversion de Claudel, elle s'opéra, comme il est normal, par la médiation de l'*Eglise.* Ce n'est pas comme à un souvenir lointain qu'il adhéra à l'Incarnation, mais comme à une réalité vivante et actuelle, prolongée dans l'Eglise catholique et renouvelée dans la liturgie. Après avoir mentionné ses lectures religieuses, Claudel ajoute :

« Mais le grand livre qui m'était ouvert et où je fis mes classes, c'était l'Eglise. Louée soit à jamais cette grande mère majestueuse aux genoux de qui j'ai tout appris !... »

« La face collée aux grilles du chœur, les deux mains accrochées aux grilles du chœur, je regardais vivre l'Eglise et je comprenais tout[17] ».

A travers sa liturgie, l'Eglise se présentait aussi à lui, non seulement comme un spectacle enrichissant, mais comme une *communauté* vivante, comme un peuple saint, réuni au rendez-vous eucharistique, autour de ses pasteurs et de ses chefs. Peut-être manqua-t-il pourtant à Claudel, au sein de cette Eglise « majestueuse », une communauté plus réduite, mais plus proche, qui l'eût compris, accueilli, soutenu, et à travers laquelle il eût mieux encore expérimenté la charité de Dieu. Mais, à cette époque, les paroisses ne présentaient souvent qu'un aspect assez formaliste et n'étaient pas animées par des mouvements actifs de militants laïcs.

C'est pour cela sans doute que quatre longues années se passèrent avant que le converti de Notre-Dame se résolût aux renoncements

17. *L'épée et le miroir.*

définitifs : années de résistance, mais aussi de lutte, où patiemment la grâce cheminait à travers les obstacles, dissolvant les objections et manifestant ses exigences. Ce fut la confession de 1890 qui, en dévoilant son âme à l'Eglise, lui permit d'accéder à la Communion. Désormais, ce n'était plus seulement par sa pression que Claudel pouvait faire la connaissance du Christ, mais par une amitié intime de pécheur pardonné : incarnée dans des gestes sacramentaires, sa foi le faisait participer pleinement à la vie de Dieu dans le Christ et l'Eglise.

« Signe que notre destination est atteinte », suivant la parole profonde de Bergson [18], la *joie,* naguère contenue par la contradiction entre la pensée et la vie, pouvait dès lors déborder, le *Magnificat* retentir.

« Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez délivré de moi-même,
Et qui faites que je ne place pas mon bien en moi-même
Mais dans votre volonté seule.
Heureux non pas qui est libre, mais celui que vous déterminez comme une flèche dans le carquois [19] ».

La résurrection du chrétien permettait au poète d'accomplir sa mission universelle et d'être le « rassembleur de la terre de Dieu ». Délivré de la prison des idoles, l'artiste accédait à la maturité et apercevait la nature avec des yeux neufs :

« Il n'y a qu'une âme purifiée qui comprendra l'odeur de la rose [20] ».

Et, avec don Rodrigue, il pouvait dire, devant la nuit d'étoiles :

« Je n'ai jamais vu quelque chose de si magnifique ! On dirait que le ciel m'apparaît pour la première fois. Oui, c'est une belle nuit pour moi que celle-ci où je célèbre enfin mes fiançailles avec la liberté [21] ».

CONCLUSION

Lucidement réfléchie par une conscience en éveil, la conversion de Claudel apparaît ainsi, dans les perspectives philosophiques actuelles, comme un exemple parfait des conditions de la véritable *existence.* Elle manifeste les étapes à franchir, les stades à dépasser, pour parvenir à la plénitude de l'humanité.

Claudel précise encore la dialectique, analysée par Pascal, Kierkegaard et Blondel. Se dérobant à la servitude de l'« esthétisme » et à

18. *L'Energie spirituelle,* p. 24.
19. *Magnificat,* p. 99.
20. *L'oiseau noir dans le soleil levant,* p. 127. Cité dans *La perle noire,* textes recueillis et présentés par A. Blanchet (Gallimard), p. 23.
21. *Le Soulier de Satin,* 4e journée, scène XI et dernière.

la stérilité des abstractions, fussent-elles colorées d'absolu, il pénètre dans le domaine *religieux*, caractérisé par une relation interpersonnelle entre Dieu et l'homme, par un dialogue qui est appel et réponse. Naguère en regard solitaire et narcissique sur lui-même, l'homme accepte le face à face avec Dieu. Ce n'est plus seulement par un *Cogito* individuel, ni même par l'action créatrice de l'artiste, qu'il prend conscience de soi, mais par un rapport vivant avec son Créateur et Père : il s'aperçoit comme donné et redonné à soi-même par l'initiative amoureuse d'une Parole créatrice : « Tu es mon fils bien-aimé ». Il est connu et reconnu par une Bienveillance infinie comme un être personnel, comme un fils de Dieu.

Or, cette relation spirituelle s'opère par un *Médiateur* incarné, offert par Dieu à l'accueil de la foi. Présent dans l'histoire, Jésus-Christ réconcilie l'homme révolté avec son Créateur et lui découvre que l'absolu des idéaux ou des valeurs doit être nommé, peut être appelé, qu'il est Quelqu'un. Et son Esprit éveille en l'homme cet amour personnel, dont Il est la perfection. Par une éducation patiente, il l'aide aussi à opérer en lui le passage psychologique de toutes les facultés jusqu'à l'assimilation totale de Dieu. Transformation douloureuse, mais désaliénation libératrice, sur le modèle de la mort du Christ et de sa Résurrection. Présence vivante du Christ, l'*Eglise*, avec sa liturgie eucharistique, est la médiatrice de cette Pâque et introduit l'homme dans la communion fraternelle, où il est « reconnu » par autrui comme il l'est par Dieu. Alors seulement, l'*univers* des choses et des formes, utilisé par le technicien, connu par la pensée, transfiguré par l'artiste, peut-il être valablement possédé par l'homme, chanté par le poète : « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu ». Elle est retrouvée, l'Eternité.

Paris.

Emile RIDEAU, S. J.
Aumônier-adjoint de l'Union Sociale des Ingénieurs Catholiques.

La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres

OU LE « MANUEL DU PARFAIT COMBATTANT » DE QUMRÂN

L'édition complète des manuscrits hébraïques trouvés dans la grotte de Qumrân en 1947 vient d'être publiée par les soins de l'Université Hébraïque de Jérusalem, après sept longues années d'attente. Le regretté Professeur Sukenik, que nous vîmes, en 1951, transcrire patiemment mot après mot les manuscrits, n'a pas pu voir la réalisation de ce qui fut principalement son œuvre. En tout cas, l'édition qui nous est présentée est belle, élégante même. Elle comporte d'excellentes reproductions photographiques et la transcription en caractères hébraïques modernes, sans le moindre essai de restitution, là où le travail des insectes ou du temps ont laissé des trous, voire de profondes échancrures. La tâche du spécialiste qui doit se pencher longuement sur ces documents est grandement facilitée par les éditeurs de la Fondation Bialik, puisque chacune des planches séparées peut être facilement extraite du recueil. Celui-ci s'intitule « Trésor des rouleaux cachés »[1]. C'est en effet l'édition complète des documents que possède l'Université hébraïque, dont le Professeur Sukenik nous avait livré seulement quelques colonnes dans les deux éditions successives de ses *Megilloth Genouzoth*. Le recueil comprend donc les *fragments d'Isaïe* (IQIsb), *la Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres* (IQM) et les *hymnes* (IQH). C'est du combat que nous nous occuperons simplement ici. Nous donnerons une traduction aussi littérale que possible. Les restitutions que nous avons tentées, surtout pour les dernières colonnes, sont mises entre crochets. Là où les lacunes sont trop considérables, nous mettons des points de suspension. Avant de donner la traduction elle-même sobrement annotée, nous voudrions livrer quelques premières impressions qui n'ont la prétention ni d'être exhaustives ni encore moins définitives.

L'état du manuscrit.

Ce qui nous a été livré du manuscrit du Combat comprend en tout dix-neuf colonnes. Certaines sont dans un assez bon état de conservation, d'autres sont particulièrement abîmées, surtout les dernières. Toutes sont incomplètes. Chaque colonne du document en son état actuel ne compte guère qu'une quinzaine de lignes ; habituellement, les

1. *'Oṣar hammegiloth haggenouzoth*, Bialik Institute and Hebrew University, Jérusalem, 1954. L'ouvrage comprend 58 planches et un volume de transcription précédé de 38 pages d'introduction.

lignes 16, 17, 18 ne nous ont conservé que quelques fragments de mots, voire de lettres. Il est assez difficile de savoir combien de lignes comprenait chaque colonne puisque jamais aucune d'entre elles ne nous a été conservée en son intégrité. En tout cas, assez souvent le sujet de la narration change de colonne à colonne; ce qui laisse supposer que le sujet de la colonne précédente brusquement interrompu continuait encore durant plusieurs lignes. Faut-il croire que, comme dans le manuscrit des *Hodayoth* (les hymnes), chaque colonne comptait une quarantaine de lignes? L'écriture est soignée, les surcharges sont peu fréquentes, le texte est bien aéré. Nous laisserons de côté ici le problème paléographique qui a déjà retenu de nombreux spécialistes.

La nature du document.

C'est apparemment un Manuel du combattant. Bien que le titre de l'ouvrage fasse défaut, des indications dans le corps du document ne nous laissent guère de doutes. On y parle « du règlement des étendards de l'assemblée » IV, 9; « du règlement de la formation des unités de combat » V, 3; « du règlement pour changer la formation des unités de combat » IX, 10, etc. C'est donc comme un *Serek*, un règlement pour le temps où la communauté de Qumrân (ou du moins ce qui sera la communauté de Qumrân) était en guerre contre les fils de ténèbres. Ce manuel, ce Règlement, double donc le Manuel de la communauté, le Règlement de la Communauté, où les prescriptions nombreuses fidèlement observées aideront chacun des membres à vivre durant le temps de paix.

Manuel du combattant, l'ouvrage est aussi un rituel et cela pour plusieurs raisons. La guerre qui est envisagée ici, comme toute guerre du peuple de Dieu d'ailleurs, est essentiellement une guerre sainte. Chacun des actes de cette guerre pour l'extermination de Bélial et des hommes qui le servent, les fils de ténèbres, est pour ainsi dire un acte sacré. Chacune des phases du combat doit être observée aussi minutieusement que le moindre des rites sacrés pour les sacrifices. On jugera d'ailleurs de l'importance que l'on attribue à l'un et à l'autre à la lecture de la colonne II. On y règle les détails d'abord du service sacré, celui de l'autel, puis ceux du service militaire. A l'une et à l'autre description on apporte le même soin, car la présence de l'Israélite à la guerre ou la présence du prêtre à l'autel ou aux fêtes religieuses, sont toutes deux, bien qu'à des titres différents, un service : *šarath* est le terme réservé à l'autel (II, 2 etc.), *'abad* et *'abodah* le terme réservé au militaire en exercice (II, 9).

Mais, l'ouvrage est à d'autres titres encore un rituel : c'est qu'il règle principalement le rôle des prêtres dans les batailles que les fils de lumière ont à livrer contre les fils de ténèbres. Avec les lévites, comme jadis au temps de Josué (*Jos.*, VI), ils doivent avoir le soin

des sonneries pour marquer les différentes phases du combat : sonnerie d'appel, sonnerie pour les blessés, sonneries pour la poursuite, pour l'embuscade, pour le rappel... Les indications des trompettes diffèrent selon les phases du combat : le son sera continu pour la formation du combat (VIII, 5), reposé et appuyé pour la prise de contact (VIII, 7), aigu et continu pour la sonnerie des blessés. On voit donc quelles précisions étaient nécessaires dans la formation de ces prêtres-trompettes. Car il ne fallait pas induire en erreur dans une lutte où l'enjeu était la liberté du peuple saint. On comprend donc qu'un Manuel précis, un rituel leur fût nécessaire. Mais les prêtres jouaient aussi un autre rôle : soit avant le combat, soit après le combat. Avant le combat, ils doivent encourager et fortifier ceux qui ont à prendre part à la bataille (XV, 7 et ss.). Après le combat, ils doivent entonner avec tout le peuple les hymnes où la louange divine éclatera pour exalter les exploits de Dieu par son peuple saint [2]. Des perspectives eschatologiques, voire apocalyptiques, ne sont d'ailleurs pas absentes de cet ouvrage. On y fait, à diverses reprises, mention du Jour, « le jour où tomberont les Kittim approche » (I, 9). Ce jour eschatologique apparaît même comme un jour de lumière : « le soleil [ne se hâ]tera pas pour se coucher en ce jour-là » (XVII, 5), pour permettre la destruction totale des ennemis. L'angélologie y tient aussi une grande place [3]. Michel, comme dans le livre de Daniel, est placé comme protecteur de son peuple [4].

Les indications historiques.

Les fils de lumière, les Juifs, combattent contre les fils de ténèbres comprenant des bandes édomites, moabites, ammonites et philistines et principalement les Kittim de Misraïm. Ces bandes aident « les violateurs de l'Alliance » (I, 1-3). Les fils de lumière comprennent les lévites, les fils de Juda et les fils de Benjamin. La lutte entre les fils de lumière et les fils de ténèbres se situe au retour d'un exil, dans le désert des peuples, des lévites, des fils de Juda et des fils de Benjamin, quand ils viennent camper dans le désert de Jérusalem. Le désert de Jérusalem est vraisemblablement le désert de Juda proche de Jérusalem; mais que désigne « le désert des peuples » ? D'après Ez., XX, 35, le « désert des peuples » n'est autre que le désert syrien [5], par opposition au désert d'Egypte [6]. Le désert des peuples dans notre document porte aussi, semble-t-il, le nom de grand désert (II, 12).

---

2. Les Macchabées chantaient des hymnes au retour du combat; *I Macch.*, XV, 24; *II Macch.*, X, 38, mais aussi avant le combat, *II Macch.*, XII, 36, 37.
3. Col. IX, 15 et ss. On inscrit sur les boucliers les noms des anges.
4. Col. XVII, 6-7.
5. Cooke, dans son commentaire (*Internat. Crit. Commentary*), note : « désert entre la Palestine et la Babylonie ».
6. Ez., XX, 10, 36.

Que désignent les Kittim d'Aššur? Il est bien clair que cette expression qui ne se trouve qu'en Col. I, 2, ne peut guère désigner que les Grecs de Syrie, par opposition soit aux Grecs de l'Archipel, soit aux Grecs d'Egypte, les Ptolémées. On ne peut pas, semble-t-il, s'arrêter à l'hypothèse qui ferait des Kittim les troupes romaines stationnées en Syrie [7]. Les Séleucides, successeurs d'Alexandre le Grand, sont, semble-t-il, visés ici. Il est dit de ce dernier en *I Macch.*, I, 1 qu'il était sorti du pays de Kettim. Le même livre des Macchabées dira de Philippe V, roi de Macédoine (220-179) et de Persée prétendu fils du précédent, roi de Kittim, c'est-à-dire de Macédoine, qu'ils avaient été vaincus par les Romains (VIII, 5). Quand on parle des Kittim d'Aššur on entend donc par là les Macédoniens de Syrie. A basse époque, en effet, on disait les Assyriens pour les Syriens. Il n'est que de citer un texte de Josèphe particulièrement significatif à cet égard : « Les libertés de l'exemption des tributs furent acquises aux Juifs, la cent soixante-dixième année du règne des Assyriens, à compter du jour où Séleucus, surnommé Nicator, s'empara de la Syrie [8] ». Contrairement à ce que feu le Professeur Sukenik avait annoncé, il n'est pas question dans ce document des Kittim d'Egypte, les Ptolémées. On dit simplement : « Après le combat, de là monteront [les bandes] des Kittim contre l'Egypte ». Selon toute vraisemblance, ce sont les Séleucides nommés à la ligne précédente; ceux-ci, après un combat dans le désert de Jérusalem avec les fils de lumière, s'attaqueront à l'Egypte. A quel événement historique fait-on allusion? On sait que les souverains séleucides sont intervenus quelquefois en Egypte. En 217, Antiochus III le Grand attaqua Ptolémée IV en Egypte et fut battu à Raphia [9]. Mais ce ne peut être cette campagne qui est visée ici, car Antiochus III fut particulièrement favorable aux Juifs auxquels il accorda même une charte en raison des services rendus par eux à ses troupes [10]. Les deux campagnes successives d'Antiochus IV Epiphane conviendraient beaucoup mieux. En 170, le souverain séleucide fit une expédition en Egypte, il s'empara de Péluse et marcha sur Alexandrie. C'est au retour de cette campagne qu'il pilla Jérusalem et le Temple [11]. En 168, au printemps, il entreprit une nouvelle expédition mais fut arrêté par un ultimatum romain [12].

7. Cfr C. Detaye, *Le cadre historique du Midrash d'Habacuc,* dans *Ephemerides theologicae Lovanienses,* 1954, p. 239.
8. *A.J.,* XVI, VI, 7 (trad. Chamonard). Cfr aussi E. Bikerman, *La Coelé-Syrie, Notes de Géographie historique,* dans *R.B.,* 1947, p. 256-7, n. 1.
9. Cfr F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe,* Paris, 1952, t. I, p. 79 et A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides (323-64 av. J.C.),* Paris, 1913, p. 150-2.
10. Cfr E. Bikerman, *La charte séleucide de Jérusalem,* dans *Revue des Etudes Juives,* 1935, p. 4-35.
11. *I Macch.,* I, 17 et ss.
12. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.,* p. 245-262.

Dans le reste du document, les Kittim d'Aššur deviennent les Kittim [13] et il n'y a pas lieu de croire que les Kittim du *Livre du Combat* désignent une autre réalité que les Séleucides. L'ennemi des fils de lumière est aussi nommé Aššur (I, 6; XI, 11; XVIII, 2) ou les fils de Japheth (XVIII, 3; cfr I, 6). Or, parmi les fils issus de Japheth, la table des peuples de *Gen.*, X compte Javan οἱ Ἴωνες, les Grecs, désignation antique dans la Bible des Kittim [14]. Ces derniers, d'après notre document, ont un roi XV, 2. « Les rois du Nord » de I, 4 désignent apparemment les dynastes séleucides. Ils ont leurs camps d'après XVI, 3. On pourrait aussi se demander si l'un des hymnes nouvellement publiés ne désignerait pas les Séleucides par « les hommes de Qir [15] ». Si l'on peut, il est vrai, traduire aussi par « les hommes du mur », ce qui pourrait être une allusion aux « bâtisseurs de murailles » du document sadocite [16], cependant les termes employés pour dire la muraille sont différents dans l'hymne et dans le document de Damas. Dans la première hypothèse, on désignerait alors les séleucides par « les hommes de Qir », c'est-à-dire les Araméens [17]. En effet, d'après Am., IX, 7, Qir est le pays d'origine des Syriens comme Caphtor est celui des Philistins; le royaume séleucide recouvrait en grande partie le territoire des anciens royaumes araméens. Cela justifierait donc l'appellation « les hommes de Qir ».

Nous avons vu précédemment qu'il était question d'un exil des Lévites, de Juda et de Benjamin, dans le désert syrien. De quel exil s'agit-il? Serait-il question ici de l'exil des Sadocites, les membres de la Nouvelle Alliance, au pays de Damas [18] ou viserait-on un autre exil? Il n'est pas impossible que ce soit l'exil au pays de Damas qui soit visé ici. Mais il nous faudra revenir plus tard sur ce problème, car tout dépendra de la date de composition que l'on assignera à notre document, par rapport aux autres documents publiés, et principalement le document Sadocite.

Que désignent les « violateurs de l'Alliance », mentionnés plus haut? Il est probable que cette appellation que l'on trouve à la lettre dans le livre de Daniel vise de part et d'autre la même réalité historique. En Dan., XI, 32 « les violateurs de l'Alliance » ne sont autres que les juifs apostats qui ont passé à l'hellénisme. Deux versets plus haut on les appelle « ceux qui ont abandonné l'Alliance ». Ce sont ces

13. Dans le commentaire d'Habacuc on trouve aussi sans plus de précision la mention : « les Kittim ».

14. Cfr E. Dhorme, *Les peuples issus de Japheth, d'après le chapitre X de la Genèse,* dans *Syria,* 1932, p. 28-45.

15. IQH III, 13 (éd. Université hébraïque).

16. IV, 19; VIII, 12; XIX, 24.

17. John V. Chamberlain, dans *Journal of Near Eastern Studies,* 1955, p. 32-41 a déjà envisagé cette possibilité. Sur Qir, cfr Hastings, *Dict. of the Bible,* au mot *Kir.*

18. *CDC,* VI, 5 : « Ceux qui ont quitté le pays de Juda et se sont exilés au pays de Damas. »

mêmes juifs, infidèles à la Torah, que nous décrit *I Macch.*, I, 12 et s. Ceux-ci construisirent un gymnase à Jérusalem, firent disparaître leur marque de circoncision, ce que nécessitait la nudité des exercices physiques ; et l'auteur de conclure : « Ils apostasièrent l'Alliance Sainte » (καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἁγίας). A ces « violateurs de l'Alliance », le livre de Daniel oppose ceux qui sont restés fidèles à l'Alliance ; il les appelle « les intelligents du peuple » *maskilê'am* (Dan., XI, 30, 35). Apparemment, cette désignation recouvre la réalité connue par les livres des Macchabées, sous le nom d'Assidéens, de pieux. Notre document ne connaît pas la désignation hébraïque « *hasidim* », les pieux, encore qu'il parle souvent de la *hesed*, la bonté. Mais il use de l'expression les « fils de lumière », « du peuple des saints de l'Alliance » (col. X, 10), « des saints de son peuple » (col. XVI, 1). La col. X fait des fils de lumière un portrait particulièrement flatteur : « Qui est comme ton peuple Israël que tu as choisi d'entre tous les peuples de la terre : peuple des saints de l'Alliance et ceux qui reçoivent l'enseignement de la loi, sages (*maskilê*) : ..... et écoutant la voix du Vénérable (*Nikbad*) [19] et aux oreilles ouvertes et écoutant les choses insondables ». Les fils de lumière sont appelés aussi « les pauvres de ta rédemption » (*ebionim*) (col. XI) ou « le peuple des pauvres » (col. XII) ou simplement « les pauvres » (col. XI). On connaissait déjà cette désignation « les pauvres », car elle apparaît dans IQp.Hab., XII, 3, 6, 9 où l'on dit du prêtre impie qu'il a volé les biens des pauvres. Un mot particulièrement biblique sert aussi à les désigner : ils se considèrent comme le petit reste.

A côté de précisions intéressantes pour situer le livre de la Guerre dans un contexte Macchabéen, notre document mentionne des guerres plus ou moins imaginaires en Utopie. On peut dire que tout le genre humain, connu à cette époque, est l'ennemi des fils de lumière. Aussi, ont-ils à combattre plusieurs des peuples mentionnés dans la table de *Gen.*, X et cela, selon un plan et des vues systématiques : la première année, on combattra Aram Naharaim, la seconde année les fils de Lud, la troisième, le reste des fils d'Aram : 'Uz et Hul Thogar et Masah ; la quatrième et la cinquième année, les fils d'Arphaxad, la sixième et la septième année, ils combattront contre tous les fils d'Assur et de la Perse et de l'Oriental ; puis ce sera le tour d'Elam, des fils d'Ismaël et de Qeturah, de Cham... (col. II, 10-14). Il est clair que ce sont là des vues apocalyptiques où s'expriment les désirs d'un peuple opprimé qui veut assouvir sa vengeance contre tout ce qui n'est pas juif et qu'il appelle d'un mot chargé de haine et de mépris : les Nations.

Tout aussi fantaisistes paraissent à première vue ces défilés d'éten-

19. Dieu. Ce nom de Dieu nous était déjà connu par un hymne publié par Sukenik.

dards porteurs d'inscriptions-programmes, proclamant la guerre sainte la plus totale qui soit. Si de telles inscriptions sur les étendards n'ont jamais existé (et il faudrait le prouver), ces descriptions du Manuel du combattant ont de toute façon pour but de préparer la résistance idéologique, l'armement moral d'Israël, sans lequel toutes les autres résistances sont inefficaces. C'est au même but que tendent ces inscriptions que portent les trompettes : « Appels de Dieu », « Règlement de Dieu », « Force de Dieu », « Souvenir de la vengeance », « Main de la force de Dieu » (cfr *Ex.*, XVII, 15, 16), « Secret de Dieu ». On se souviendra toutefois que dans les rangs des armées Macchabéennes, un Judas Macchabée faisait circuler des mots d'ordre semblables à ceux de notre document : « Victoire de par Dieu » (*II Macch.*, XIII, 15), « Secours de Dieu »[20], de nature à galvaniser les énergies des combattants et à leur rappeler que toute victoire vient de Dieu. Parlant des Syriens, il dira : « Eux se confient dans leurs armes... nous, c'est en Dieu, maître de toutes choses... Puis il énuméra les exemples antiques de la protection » (*II Macch.*, VIII, 18). Une telle attitude est aussi celle de l'auteur de notre document. La col. XI énumère des exemples antiques : « et Goliath de Gath, homme à la force vigoureuse, tu l'as livré dans la main de David, ton serviteur; car il a eu confiance en ton Grand Nom mais non dans le glaive et la lance; car le combat t'appartient » (col. XI, 1-2). La même colonne rappelle aussi l'exemple de Pharaon et des officiers de sa charrerie précipités dans la Mer Rouge (col. XI, 9-10). Les fils de lumière croyaient que le secours venait d'en haut : Dieu par ses anges était présent au combat. C'est ce qui est dit formellement pour expliquer que les hommes impurs ne devaient pas aller au combat : « Un homme qui ne sera pas pur de sa source, le jour du combat, il ne descendra pas avec eux, car les anges de sainteté sont avec leurs armées ensemble » (col. VII, 6). Il y est question aussi d'apparitions diverses. On dit de Dieu qu'il apparaîtra *hophi'a* au secours de son peuple (col. I, 16). La colonne XII explicite nettement cette croyance : « Car Adonai est saint et le Roi de Gloire est avec nous, le peuple des saints,... l'armée des anges est parmi nos chefs (*nos paqid*) et le Héros du combat est dans notre assemblée et l'armée de ses esprits avec nos fantassins et nos cavaliers » (col. XII, 8-9). Cette croyance à la présence d'êtres célestes parmi les combattants semblait d'ailleurs trouver son point d'appui dans la présence même de Dieu au milieu des camps. C'est bien d'un sanctuaire, qu'il est permis de situer dans les camps en raison même du contexte, que nous parle la colonne VII, 9 : « Et dans la formation des lignes, face à l'ennemi, ligne contre ligne, sortiront de la porte du lieu où Dieu réside, sept prêtres ». Une ligne plus haut, on mentionne « le lieu de

20. *II Macch.*, VII, 23. Ces rapprochements ont déjà été faits par A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires*, p. 102.

la Puissance (littéralement de la Main) où l'Esprit sera parmi tous les camps » (VII, 7). Les textes ne donnent pas d'autres précisions, mais il y a lieu de penser que, comme autrefois dans le désert, une tente servait de sanctuaire. C'est là peut-être que l'on faisait les sacrifices mentionnés à la col. II. Dans ce cas, on aurait une situation cultuelle assez proche de celle que laisse supposer le Document de Damas [21]. La croyance de la présence d'êtres célestes aux combats est d'ailleurs toute voisine de celle de l'auteur du II[e] livre des Macchabées. Au cours de la guerre contre Timothée, il raconte qu'au fort du combat cinq hommes, venant du ciel, apparurent sur des chevaux aux freins d'or (*II Macch.*, X, 30). Un aide vient du ciel lors du siège de Bethsur (*II Macch.*, XI, 10). Judas Macchabée supplie Jahweh de se montrer leur auxiliaire et leur chef dans le combat (*II Macch.*, XII, 36; cfr VIII, 24). On connaît aussi l'apparition merveilleuse d'un cheval monté par un cavalier redoutable qui terrassa Héliodore (*II Macch.*, III, 28 et ss.).

Enfin, nous voudrions d'un mot mentionner l'intérêt particulier que présente notre document pour la description des armées hellénistiques. M. Février l'avait déjà noté dès 1950, en se basant uniquement sur une ou deux colonnes publiées par M. Sukenik [22]. Cet intérêt est aujourd'hui accru. Il est double : du point de vue de la tactique et du point de vue de la description de l'armement. Dans notre document, sont représentés les divers corps d'une armée hellénistique : l'infanterie légère et lourde εὔζωνοι et τὰ βαρέα τῶν ὅπλων, appelés en hébreu les *qalim* et les *nikbadim* (col. XIV, 11). La cavalerie avec son importance et sa qualité est parfaitement décrite. On nous dit des chevaux qu'ils seront mâles, de sabots légers, de bouche délicate, longs à s'essouffler, remplissant les normes de leur âge, dressés à entendre des cris, et tous d'aspects semblables (col. VI, 2-13). Les cavaliers ne devront pas dépasser un certain âge. Le rôle de la cavalerie dans la bataille est bien décrit, col. VI, 8 et ss. Comme dans les armées séleucides, ils se tiennent à droite et à gauche de la ligne de bataille. Polybe (V, 53, éd. Didot) nous racontant un combat explique que l'on met les cavaliers (ἱππεῖς) à chaque corne (κέρας), les porteurs de boucliers (θυρεαφόρους) et toutes les armes lourdes entre les cavaliers (εἰς τὸν μεταξὺ τόπον ἔθηκε τῶν ἱππέων); tous ceux qui étaient armés légèrement, les archers et les frondeurs, sont placés en dehors des cavaliers, à droite et à gauche. Des chars armés de faux (τὰ δὲ σρεπανηφόρα τῶν ἁρμάτων) sont placés devant la ligne. Notre document mentionne aussi les chars, mais il n'y est pas question de faux.

21. Cfr *Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Qumrân*, dans *Rev. d'Hist. des Relig.*, juillet-sept. 1953, p. 5 à 41.

22. M. Février, *La tactique hellénistique dans un texte de ʿAyin Fashkha*, dans *Semitica*, 1950, p. 56 et ss.

L'armement enfin mérite notre attention. Jamais la Bible ne nous avait décrit dans le détail une lance, un javelot ou un bouclier comme le font nos documents dans un langage particulièrement technique qui rend malaisée la compréhension de ces descriptions. Comme dans les armées séleucides on y mentionne les boucliers de bronze où l'on pouvait se mirer (détail digne du vieil Homère) et les boucliers dorés ou argentés.

Tel est le premier bilan, bien incomplet d'ailleurs, des apports de notre texte. On voit d'ores et déjà quelle en est la richesse d'intérêt. Des études de détail devront postérieurement en faire l'inventaire et comparer les nouvelles acquisitions avec celles des documents déjà trouvés.

TRADUCTION

I. ..... le combat. — *1.* Début de l'attaque [1] des fils de lumière pour entreprendre [2] contre le lot [3] des fils de ténèbres, l'armée de Bélial, les bandes d'Edom, de Moab, des fils d'Ammon, *2.* [des fils] des Philistins. Et après le combat montèrent les bandes des Kittim contre l'Egypte; et avec eux, il y a ceux qui portent secours aux violateurs de l'Alliance [4]. Les fils de Lévi et les fils de Juda et les fils de Benjamin de l'exil dans le désert combattront contre eux. *3.* ..... de toutes leurs bandes, au retour des fils de lumière, les exilés du désert des peuples [5], pour camper dans le désert de Jérusalem. Et après le combat monteront de là, *4.* [les bandes](?) des Kittim d'Egypte. Et à toute extrémité [6], dans une grande colère, Il [7] sortira pour combattre les rois du Nord, et dans sa fureur, Il détruira et brisera la corne *5.* de ..... Ce sera un temps de salut pour le peuple de Dieu et la fin de la domination sur tous les hommes de son lot. Ce sera la destruction éternelle pour tout le lot de Bélial et il y aura *6.* une gr[ande] confusion des fils de Japheth [8]. Et Assur [9] tombera et il n'y aura aucun secours pour lui. La domination des Kittim cessera, dans l'humiliation de l'iniquité. Il n'y aura pas de petit reste; il n'y aura aucun rescapé *7.* pour les fils de ténèbres.

8. [Les flammes de l'éc]lair [10] illumineront toutes les extrémités du monde pour la marche et il y aura de la lumière jusqu'à la destruction [11] de toutes les assemblées de ténèbres et dans l'assemblée de Dieu, sur sa grande hauteur [12], Il illuminera toutes les extrémités *9.* du [monde]..... pour la paix, la bénédiction, la gloire, la joie, et la longueur des jours de tous les fils de lumière.

1. Litt. « envoi de la main ».
2. Littéralement « commencer ».
3. Le mot français qui conviendrait le mieux ici pour traduire *goral* serait « ressort ».
4. La même expression se trouve en Dan., XI, 32.
5. Cfr Ez., XX, 35.
6. Litt. « dans sa fin ». Cfr Dan., IX, 26a; XII, 13.
7. Probablement Dieu.
8. Les fils de Japheth comprennent entre autres peuples les « fils de Javan », c'est-à-dire les Grecs, *Gen.*, X, 2.
9. L'auteur désigne la Syrie par Assur.
10. Je restitue [*lhbîr*]*q* : expression semblable en *Ps.* XCVII, 3, 4.
11. C'est un des sens de *tm.*
12. Nous voyons là un accusatif de détermination locale, cfr Joüon, *Gram. hébr. biblique,* 126 h. Il y a, semble-t-il, une reprise du thème d'Is., II. La grande hauteur serait ici le ciel. Cfr Hymnes.

Le jour où tomberont les Kittim approche. Et le carnage[13] est puissant devant le Dieu *10.* d'Israël. Car c'est un jour qui reviendra pour lui, depuis le temps du combat de la destruction des fils de ténèbres. Alors se rencontreront pour un grand carnage le conseil des chefs et l'assemblée des *11.* hommes. Les fils de lumière et le lot des ténèbres combattront ensemble, pour la puissance de Dieu[14] au bruit d'un grand tumulte et d'une clameur de chefs et d'hommes pour ce jour-là. Ce sera un temps *12.* d'angoisses [.....] pour le peuple du rachat de Dieu : il n'y en aura pas de semblable à celui qui se hâte jusqu'à l'accomplissement du rachat éternel. Et au jour de leurs combats contre les Kittim *13.* [il y aura désa]stre dans le combat de trois unités[15]. Les fils de lumière se fortifieront pour frapper l'iniquité et trois unités s'équiperont contre l'armée de Bélial pour faire retourner en arrière le lot *14.* des fils de ténèbres et les combattants d'entre les lignes[16] auront pour but de faire se dissoudre le cœur[17] et la puissance de Dieu [fortifie les faibles][18]. Dans le septième lot, la main de Dieu, la Grande, humiliera *15.* [les hommes de Bélial et to]us les Anges de sa domination et tous les hommes de [ténèbres] *16.* ..... les saints. Il apparaîtra[19] au secours des [fils de lumière et des générations] de vérité pour la destruction des fils de ténèbres; *17.* ..... grand ..... **ils donneront leur main contre tous.....**

II.[1] *1.* ..... les pères de l'assemblée au nombre de 52 et les chefs des prêtres. Les douze chefs se rangeront derrière le grand prêtre et son second[2] pour servir *2.* sans cesse devant Dieu. Et les chefs des gardes au nombre de 26 serviront dans leurs gardes. Après eux, les chefs des Lévites serviront sans cesse au nombre de douze, un *3.* par tribu et les chefs de leurs gardes chacun à son poste serviront; et les chefs des tribus et les pères de l'assemblée après eux se tiendront sans cesse aux portes du Sanctuaire[3] *4.* Les chefs de leurs gardes avec leurs préposés[4] seront présents à leurs fêtes, à leurs nouvelles lunes et à leurs sabbats et tous les jours de l'année, ceux qui ont cinquante ans. Et sur le degré (de l'autel), *5.* ceux-ci se tiendront pour les holocaustes et pour les sacrifices pour préparer l'encens d'agréable odeur, pour le bon plaisir de Dieu, expiant pour toute son assemblée et engraissant tous (ceux qui se tiennent) devant lui, sans cesse, *6.* à la table de Gloire. Eux se placeront à la fête de l'année de la Shemittah[5] et, durant les 33 ans de guerre, ceux qui resteront seront des notables[6] *7.* appelés à la fête. Et tous les chefs des pères de l'assemblée choisiront pour eux des hommes de guerre, pour tous les pays des nations, parmi toutes les tribus d'Israël *8.* Ils équiperont pour eux des hommes valeureux pour sortir à la guerre selon les coutumes[7] du combat, année par année et les années de Shemittah, ils n'équiperont pas pour sortir à la guerre, car c'est un sabbat *9.* de repos pour Israël.

13. Mot d'origine perse documenté en syriaque.
14. Pour la manifestation de sa puissance, ou alors il faut donner au lamed le sens de « par rapport à », qu'il a parfois avec un verbe au passif, cfr Jouon, 132f.
15. Le *degel* est exactement l'enseigne qui est à la tête d'une unité; d'où par extension l'unité. C'est le sens que revêt déjà le terme dans les papyri d'Eléphantine.
16. *hbnim* : ce terme apparaît dans *I Sam.*, XVII, 4, 23; c'est l'espace entre deux armées.
17. C'est-à-dire pour inspirer de la crainte.
18. Restauration en partie problématique.
19. Se dit de Dieu.
1. Cette colonne règle les détails du service sacré et du service militaire.
2. Cfr *I Reg.*, XXIII, 4; XXV, 18; Jer., LII, 24.
3. De quel Sanctuaire s'agit-il? Celui de Jérusalem ou un Sanctuaire militaire?
4. Il faut lire *pqydhm* et non *pqudhm* comme l'édition princeps.
5. L'Année de la rémission, la 7e année; cfr *Deut.*, XXXI, 10.
6. Litt. « des hommes de nom », des « hommes réputés ».
7. C'est ici le sens de *Ruth*, IV, 7.

Et sur 35 années de service, on se rangera en bataille durant 6 ans. Et les combattants de toute l'assemblée ensemble *10.* et le combat des divisions [8] durant 29 ans. Les autres durant la première année combattront contre Aram Naharaim et la seconde année contre les fils de Lud et la troisième *11.* ils combattront contre le reste des fils d'Aram, contre 'Uz et Hul Thogar [9] et Masah [10] qui est au delà de l'Euphrate. La quatrième et la cinquième année ils combattront contre les fils d'Arphaxad. *12.* La sixième et la septième année, ils combattront contre tous les fils d'Assur et de la Perse et de l'Oriental jusqu'au grand désert [11]. La huitième année ils combrattront contre les fils *13.* d'Elam et la dixième contre les fils d'Ismaël et de Qeturah et durant les 10 ans qui sont après eux, la guerre se partagera tous les fils de Cham *14.* pour ..... leur captivité et les dix ans la guerre se partagera contre tous ..... et leur captivité; *15.* la clameur pour tous leurs services pour ..... pour leurs préposés *16.* ..... et leurs richesses pour .....

III. *1.* Ordres de combat et de leurs trompettes d'appel à l'ouverture des portes de combat, pour la sortie des hommes d'entre les lignes : sonneries de trompettes de clameur pour les blessés; sonneries de trompettes pour *2.* l'embuscade, sonneries de trompettes pour la poursuite lorsque sera frappé l'ennemi.

Sur les trompettes d'appel, l'Assemblée inscrira : « appelés de Dieu », *3.* sur les trompettes d'appel, les officiers inscriront « princes de Dieu ». Sur les trompettes de mobilisation [1] on inscrira : « Règlement de Dieu. » Sur les trompettes *4.* des notables [2], les chefs des pères de l'Assemblée, lorsqu'ils se rassembleront à la maison de l'Assemblée, inscriront : « Assemblées de Dieu » pour le conseil de sainteté. Sur les trompettes des camps *5.* ils inscriront : « Paix de Dieu dans les camps de ses saints ». Sur leurs trompettes des levées de camp ils inscriront : « Force de Dieu » pour disperser l'ennemi, et mettre en fuite tous ceux qui ont en haine *6.* la justice et pour faire revenir les grâces parmi ceux qui ont Dieu en haine, et sur les trompettes des sections [3] de combat, ils inscriront : « Sections des étendards de Dieu pour la vengeance de sa colère contre tous les fils de ténèbres. » *7.* Et sur les trompettes d'appel des hommes d'entre les lignes, à l'ouverture des portes pour le combat pour sortir dans la ligne ennemie, ils inscriront « Souvenir de la vengeance dans l'Assemblée *8.* de Dieu » et sur les trompettes des blessés ils inscriront : « Main de la force de Dieu dans le combat, pour faire tomber tous les blessés traîtres. » [4] Sur les trompettes d'embuscade, ils inscriront *9.* « Secrets de Dieu pour la destruction de l'impiété » et sur les trompettes de poursuite, ils inscriront : « Coup de Dieu à tous les fils de ténèbres. » Sa colère ne retournera pas en arrière jusqu'à leur complète destruction *10.* Et à leur retour du combat pour regagner la ligne de bataille [5], ils inscriront sur leurs trompettes de retour : « Dieu rassemble » et sur les trom-

---

8. Ce terme technique, dans l'A.T., sert à désigner une organisation de prêtres et de lévites, *I Chr.*, XXIII, 6.

9. Ces peuples sont ceux de la table des peuples de *Gen.*, X, 23. Le T.M. lit quant à lui *ḥul wateger*. Sur les identifications des peuples issus de Japheth on pourra consulter E. Dhorme, dans *Syria*, 1932, p. 28-49.

10. Le T.M. a *mas*. Le pentateuque samaritain a par contre une forme voisine de la nôtre *ms'*.

11. Le désert syrien sillonné par les bandes de nomades.

1. Le verbe *mâsar* est employé en *Num.*, XXXI, 5 au sens de « lever des hommes ».

2. Ici « inscriront » est supprimé dans le ms. Nous traduisons ainsi l'hébraïsme « hommes de nom », hommes réputés.

3. Nous traduisons ainsi « *seder* ».

4. Probablement traîtres de Dieu.

5. *m'rkh* désigne la ligne de bataille.

pettes du chemin du retour *11.* après le combat de l'ennemi, pour aller vers l'assemblée de Jérusalem, ils inscriront : « Exultation de Dieu dans le retour de la paix. »

12. Règlement des étendards de toute l'Assemblée pour leurs mobilisations. Sur le grand étendard qui est à la tête de tout le peuple, on inscrira « Peuple de Dieu » et le nom d'Israël *13.* d'Aaron et les noms des douze tri[bus d'Israë]l selon leurs généalogies; sur les étendards des chefs de camps qui sont (préposés) aux trois tribus, *14.* on inscrira : «.....; sur les étendards de la tribu, on inscrira : « Enseigne de Dieu » et le nom des femmes de ..... *15.* le juge[ment] ..... le nom du prince de Myriade et les noms des pri[nces] ..... *16.* (quelques lettres).

IV.[1] *1.* Et sur l'étendard de Mérari on inscrira : Offrande de Dieu et le nom des femmes de Mérari et le nom des officiers de ses milliers et sur l'étendard du millier, on inscrira : Colère de Dieu dans la fureur contre *2.* Bélial et contre les hommes de son lot, sans qu'il en reste. Et le nom de l'officier de millier et les noms des officiers de ses centaines et sur l'étendard de centaine on inscrira : Centaine *3.* de Dieu force[2] de guerre contre toute chair d'iniquité et le nom de l'officier de centaine et les noms des officiers de ses dizaines et sur l'étendard de cinquantaine on inscrira : Cessation *4.* de la position (des combats) des méchants, par la force de Dieu et le nom de l'officier de cinquantaine et les noms des officiers de ses dizaines; sur l'étendard de dizaine on inscrira : Exultations *5.* de Dieu, sur la harpe à dix cordes et le nom de l'officier de dizaine et le nom des neuf hommes de son groupe[3].

6. Et quand ils iront[4] au combat, on inscrira sur leurs étendards : Vérité de Dieu, Justice de Dieu, gloire de Dieu, jugement de Dieu, et après eux tout le Règlement pour interpréter leurs noms; *7.* et quand ils engageront le combat, on inscrira sur leurs étendards : Droite de Dieu, blessés de Dieu et après eux toute l'interprétation de leurs noms; *8.* et quand ils reviendront du combat, ils inscriront sur leurs étendards : Dieu est exalté, Dieu est grand, louange de Dieu, gloire de Dieu en même temps que toute l'interprétation de leurs noms. *9.* Règlement des étendards de l'assemblée : quand ils sortiront au combat, ils inscriront sur le premier étendard : assemblée de Dieu; sur le second étendard : combats de Dieu; sur le troisième : *10.* tribus de Dieu; sur le quatrième : clans de Dieu; sur le cinquième : bataillon[5] de Dieu; sur le sixième : assemblée de Dieu; sur le septième : appelés de *11.* Dieu; sur le huitième : armée de Dieu et l'interprétation de leurs noms, ils inscriront avec tous leurs règlements; et quand ils engageront le combat, ils inscriront sur leurs étendards : *12.* combat de Dieu, vengeance de Dieu; querelle de Dieu, rétribution de Dieu, vigueur de Dieu, paix de Dieu, force de Dieu, extermination de Dieu, contre toute nation de vanité; et toute l'interprétation *13.* de leurs noms ils inscriront sur eux; et quand ils reviendront du combat, ils inscriront sur leurs étendards : salut de Dieu; victoire de Dieu, secours de Dieu, soutien de Dieu *14.* [c]rainte de Dieu, louange de Dieu, glorification de Dieu, paix de Dieu. *15.* [Règlement]

---

1. Cette colonne n'est autre que le règlement des étendards pour Mérari, les milliers, les centaines et les dizaines et pour les étendards de l'Assemblée. Dans les deux parties on distingue trois temps dans le combat : le départ, l'engagement, le retour. Les inscriptions que portent les enseignes varient selon les trois moments.
2. C'est un des sens de *yad.*
3. C'est le sens que paraît avoir ici *te'udah.*
4. Le scribe a corrigé sa faute en signalant la suppression du *kaph,* par deux points.
5. Nous traduisons *degel* ici par « bataillons » ; ailleurs quelquefois par « unité ».

des me[sures] [6] de l'étendard de l'assemblée : longueur quatorze coudées; étendard de [tou]te ..... dix coudées *16.* ..... douze coudées ..... neuf coudées *17.* ..... coudées de l'étendard tre[ize] coudées .....

V. [1] *1.* Sur l'ar[me] du prince de toute l'assemblée, on inscrira : [son] nom, le nom d'Israël, de Lévi, d'Aaron, et les noms des douze tribus d'Israël, selon leurs généalogies *2.* et les noms des douze chefs de leurs tribus.

3. Règlement de formation des unités de combat. Quand ils constitueront leur armée, pour parfaire la ligne de front [2] pour mille hommes, la ligne sera liée; et il y aura sept rangs *4.* de faces pour la ligne et chacun des rangs dans le règlement de position (de combat) sera l'un derrière l'autre et eux tous saisiront les boucliers de bronze poli [3] semblable à l'œuvre *5.* d'un miroir pour le visage. Le bouclier sera entouré [4] d'un travail en entrelacs [5] de bordure et la façon de la jointure sera travail de fils d'or et d'argent et de bronze de *muzzim*(?) [6] *6.* de pierres précieuses d'abdn [7], d'un dessin varié [8] œuvre d'un graveur ingénieux. La longueur du bouclier est de deux coudées et demie [9] et sa largeur d'une coudée et demie [10]. Dans leurs mains sera la lance [11] et le javelot. *7.* La longueur de la lance sera de sept coudées [12] de ce côté-ci du collier [13] et le fer aura la moitié d'une coudée; et au collier il y aura trois bracelets ouvragés comme un travail *8.* d'entrelacs de bordure, en or, en argent et en bronze de muzzim semblable à une œuvre d'un travail ingénieux; et seront ajustées à l'œuvre d'un côté et de l'autre du bracelet, *9.* tout autour, des pierres précieu-

---

6. Nous restaurons d'après la formule voisine de IV, 9 : *serek hammidoth.*

1. Cette colonne décrit principalement la formation de combat et l'armement de l'infanterie.

2. Littéralement « de face ».

3. Cfr *II Chr.,* IV, 16.

4. Je traduis ainsi *musab,* participe hophal du verbe *sbb,* « entourer ».

5. Dans l'A.T. on a *gedilim.*

6. Terme de sens difficile (cfr Excursus 2). En tout cas, *I Macch.,* VI, 39 mentionne des boucliers en or et en bronze pour l'armée grecque. Les armées séleucides connaissaient les « argyraspides » et les « chalcaspides », probablement aussi les « chrysaspides ». Cfr M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques,* Paris, 1949, t. I, p. 356. On y trouvera les références aux auteurs classiques.

7. Ce terme *'abdn* ou *bdn* est inconnu de l'A.T. Ce n'est pas en tout cas la désignation hébraïque d'une des 21 pierres précieuses que connaissaient les anciens hébreux (cfr *Dict. de la Bible,* art. *Pierres précieuses.* On peut se demander si ce ne serait pas le pays d'origine de ces pierres précieuses (cfr Excursus 1).

8. Le terme se trouve plusieurs fois dans l'A.T. : *Ex.,* XXXVIII, 23; XXXV, 35; XXVI, 36.

9. La coudée simple valant 0,45 m., cela fait 1,10 m. environ.

10. C'est-à-dire 0,67 m. environ.

11. La Bible a deux termes pour désigner la lance : *romah* et *hanith.* Elle ne nous donne jamais la description de la *romah.* Celle de notre document est d'autant plus précieuse; mais la Bible nous donne une description assez minutieuse de la *hanith* de Goliath. Elle se composait d'une haste semblable au rouleau du tisserand auquel était fixée une pointe de fer que le texte hébreu appelle *lahebet,* flamme, pointe brillante de fer, cfr *I Sam.,* XVII, 7 (*D.B.,* art. *Lance* : IV, col. 63 et ss.).

12. C'est-à-dire environ 3,15 m. Ce n'est donc pas la sarisse de la phalange hellénistique, cette lance démesurée dont la longueur variable de 12 à 16 coudées se fixa à 14 coudées, soit 6,20 m. environ. Cfr Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques,* Paris, 1949, t. I, p. 358.

13. Nous traduisons ainsi l'hébreu *sgr.* Il s'agit probablement de la partie où le fer de la lance s'adapte à la haste. Cfr le syriaque *« sougro »,* collier d'un chien.

ses d'*abdn*(?), d'un dessin varié, œuvre d'un graveur ingénieux, et la *šeboulah*[14] et le collier d'or qui est entre les bracelets seront semblables à une œuvre *10.* d'un pilier ingénieusement travaillé; et la pointe sera de fer blanc étincelant, ouvrage d'un artisan ingénieux, et la *šeboulah* sera d'or pur au milieu du fer (de la lance) et de la pointe[15] vers *11.* la tête[16]. Et les javelots seront purs de la pureté d'un nouveau-né et blancs comme un miroir pour le visage, ouvrage d'un artisan ingénieux; et l'apparence de la *šeboulah* sera *12.* d'or pur liée à lui des deux côtés et l'extrémité[17] sera droite vers la tête, deux fois d'un côté et deux fois de l'autre. La longueur du javelot sera d'une coudée *13.* et demie[18] et sa largeur de quatre doigts; le ventre[19] aura quatre pouces[20] et il y aura quatre palmes[21] jusqu'au ventre et le ventre *merugelath*[22] de chaque côté et *14.* aura cinq palmes; et le manche du javelot sera en corne pure, œuvre ingénieuse, dont la façon sera en damasquinerie d'or et d'argent, ornée de pierres précieuses.

15. .....

16. et dans la colonne, ... ils mettront en formation (de combat) sept lignes, ligne après ligne *17.* .... trente par coudées qui se tiendront là les hommes .....

VI. *1.* ..... sept fois. Et ils reviendront à leurs postes et après eux sortiront trois bataillons (*degel*) d'entre les lignes et ils se tiendront entre les lignes. Le premier bataillon jettera en direction *2.* de la ligne ennemie sept javelots[1] de guerre; et sur la pointe du javelot ils inscriront : « Eclair de la lance[2] de Dieu pour la force de Dieu »; et sur la lance[3] du second ils inscriront : *3.* « Traits de sang pour faire tomber les blessés dans la colère de Dieu », et sur le javelot du troisième ils inscriront : « que la pointe du glaive dévore les blessés d'iniquité dans le jugement de Dieu ». *4.* Et tous ceux-ci chargeront sept fois et ils reviendront à leur poste et après eux sortiront deux bataillons d'entre les lignes; et ils se tiendront entre les lignes; *5.* Le premier bataillon brandira la lance et le bouclier; le second bataillon brandira le bouclier et le javelot pour abattre les blessés dans le jugement de Dieu et pour humilier *6.* la ligne ennemie par la force de Dieu, pour rendre la rétribution de leur mal à

---

14. Terme de sens incertain. Il faut apparemment l'identifier à *sibboleth*, épi. Il semble désigner le fer de lance en forme d'épi.

15. Terme inexistant en hébreu biblique; on le trouve en hébreu talmudique.

16. La description de cette lance est difficile d'interprétation à cause du nombre de termes techniques dont il est fait usage. On trouvera dans *D.B.*, art. *Lance*, IV, col. 66, la reproduction d'une lance égyptienne finement travaillée, qui peut aider à l'intelligence de cette description.

17. Cfr *Dan.*, VII, 28.

18. 0,67 m. environ.

19. Doit désigner la partie tranchante du javelot. Ce sens existe en français : le ventre d'un burin, cfr Littré.

20. Mesure de longueur inconnue en hébreu biblique. On trouve seulement le *gômed*, mot employé une fois pour déterminer la longueur de l'épée à deux tranchants, *Jud.*, III, 16. Mais en hébreu tardif, *gudl* signifie « pouce ».

21. La palme a 0,0875 m.

22. Terme difficile de la racine *rgl*, marcher. En syriaque *margho'* = marmite en bronze. Peut-être pourrait-on traduire ici par bronze. Cfr Excursus 3.

1. *Zereq* n'est pas attesté en hébreu biblique; mais existe en arabe et en éthiopien au sens de javeline.

2. En hébreu classique *baraq*.

3. *šelet*, mot de sens incertain. Dans la LXX il est traduit par ὅπλα, armes, *II Chr.*, XXIII, 9; par βολίσας, flèches, *Cant.*, IV, 4; par σειρομάστας, javelots, *II Reg.*, XI, 10; par φαρέτρας, carquois, Jér., LI, 11, etc.

toutes les nations de vanité et il y aura pour le Dieu d'Israël la royauté et par les saints de son peuple, Il agira avec vaillance.

7. .....

8. Et sept rangées de cavaliers se tiendront, eux aussi, à droite de la ligne et à gauche; de ce côté-ci et de ce côté-là se tiendront leurs rangs; sept cents *9.* cavaliers d'un côté, et sept cents cavaliers de l'autre; deux cents cavaliers sortiront avec le « millier » de la ligne de combat des hommes d'entre les lignes et ainsi ils *10.* se tiendront pour tout... du camp; en tout 4600 (hommes) et 1400 charristes pour les hommes des lignes en ordre de bataille, *11.*[4] cinquante pour une ligne; et les cavaliers pour la charrerie[5]; les hommes de l'armée rangée en bataille seront 6500 pour la tribu; tous les charristes sortiront *12.* au combat avec les hommes d'entre les lignes. Les chevaux seront mâles, de sabots légers, de bouche délicate, longs à s'essouffler et remplissant les normes de leur âge, dressés à la guerre, *13.* habitués à entendre des cris, et tous d'aspect semblables. Ceux qui les monteront seront des guerriers instruits pour le char; et la norme *14.* de leur âge sera : de trente à quarante-cinq ans et les cavaliers de l'armée rangée en bataille auront jusqu'à cinquante ans et eux ..... *15.* ..... les maisons des chefs et les rues; et ils saisiront dans leurs mains les boucliers ronds[6] et la lance longue ..... *16.* .... l'arc et les flèches et les javelots de combat et la totalité de leurs chefs .... *17.* .... pour verser le sang des blessés de leur culpabilité. Ceux-ci sont .....

VII. *1.* Et les hommes de la formation (de combat) auront de quarante à cinquante ans; et ceux qui sont cantonnés dans les camps auront de 50 à 60 ans et les fonctionnaires[1] *2.* auront eux aussi entre 40 et 50 ans. Et ceux qui pansent les blessés[2], ceux qui dépouillent le butin et qui purifient la terre et ceux qui gardent les armes *3.* et celui qui prépare la nourriture, eux tous auront entre 25 et 30 ans et tout garçon jeune et les femmes n'iront pas dans leurs camps, quand ils sortiront *4.* de Jérusalem pour aller au combat, jusqu'à leur retour. Tout estropié, aveugle, boiteux ou quelqu'un qui ait un défaut éternel dans sa chair ou un homme touché dans l'impureté *5.* de sa chair, tous ceux-là, n'iront pas à la guerre avec eux. Eux tous seront des hommes volontaires pour le combat et parfaits d'esprit et de chair, et prêts pour le jour de la vengeance. Tout *6.* homme qui ne sera pas pur de sa source le jour du combat[3] ne descendra pas avec eux, car les anges saints sont avec leurs armées ensemble et l'Esprit sera *7.* parmi tous leurs camps, au lieu de la puissance[4] et toute nudité de choses mauvaises ne sera pas vue autour de tous leurs camps[5].

---

4. *serek* doit être ici l'équivalent de τάξις, ordre de bataille, dispositions de troupes.

5. Litt. le char (sing. collectif).

6. Plus haut nous avions la description du bouclier long, θύρεος.

1. Nous traduisons ainsi le terme *str,* qui signifie scribe.

2. On avait même pensé à un corps d'infirmiers; *mepasitim* est un verbe dénominatif de *peset,* lin. Ce sont ceux qui bandent avec du lin.

3. Il s'agit ici d'impuretés sexuelles.

4. Nous traduisons ainsi *yad* dont c'est un des sens.

5. On remarquera que les grecs aimaient à se dévêtir pour leurs exercices physiques. Les juifs apostats du temps des Macchabées faisaient disparaître les traces de leur circoncision parce que précisément ils devaient se mettre à nu dans les exercices de gymnase, *I Macch.,* I, 16. Ici on semble réagir contre des coutumes d'origine grecque. A cela on ajoutera le danger de pédérastie fréquent pour les grecs dans les camps militaires. Cfr H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* Paris, 1948, p. 57.

8. .....

9. Et dans la formation des lignes, face à l'ennemi, ligne contre ligne, sortiront de la porte du lieu où Dieu réside[6], sept *10.* prêtres d'entre les fils d'Aaron vêtus de vêtements de lin blanc, d'une tunique de lin et d'ornements de lin[7] et ceints d'une ceinture de lin retors violet, pourpre et écarlate, travail damassé avec art et d'un bon résultat[8] *11.* les turbans sur leurs têtes et en habits de combat. Ils ne les conduiront pas *12.* vers le Sanctuaire. Le grand prêtre ira en face de tous les hommes en première ligne pour fortifier leurs mains pour le combat. Entre les mains des six, il y aura *13.* les trompettes d'appel et les trompettes du souvenir et les trompettes de la clameur et les trompettes de la poursuite et les trompettes du rassemblement. Quand les prêtres *14.* sortiront entre les lignes, sept lévites sortiront avec eux et dans leurs mains il y aura sept trompes (en corne) de bélier et trois fonctionnaires d'entre les lévites devant *15.* les prêtres. Et les prêtres sonneront avec deux trompettes l'appel ..... pour eux, pour cinquante boucliers *16.* et cinquante hommes d'entre les lignes sortiront de la première porte ..... pour le jour des fonctionnaires *17.* et avec toute la ligne; et la ligne sortira selon tous ..... des portes *18.* .....

VIII. *1.* Les trompettes sonneront sans arrêt jusqu'à ce que les frondeurs aient fini de lancer sept *2.* fois. Et après que les prêtres auront sonné pour eux les trompettes de retour, ils viendront à côté de la première ligne *3.* pour se placer à leur poste. Les prêtres sonneront les trompettes d'appel : et sortiront des portes[1] *4.* les trois unités[2] d'entre les lignes, et ils se placeront entre les lignes; et les charristes seront à leurs flancs *5.* à droite et à gauche[3]. Et les prêtres sonneront les trompettes d'un son continu pour la formation du combat et *6.* les officiers se déploieront, selon leurs formations[4], chacun à son poste. Quand les trois formations seront en position *7.*, les prêtres sonneront pour eux la sonnerie une deuxième fois : un son reposé et appuyé pour la prise de contact, jusqu'à ce qu'ils s'approchent *8.* de la ligne ennemie. Alors ils mettront la main à leurs armes de guerre et les prêtres sonneront des six trompettes *9.* des blessés, un son aigu et continu jusqu'à la fin du combat; les lévites et tous en même temps que les trompes, pousseront *10.* un cri, une grande clameur de guerre pour faire fondre le cœur de l'ennemi; en même temps que le son de la clameur *11.*, les javelots de combat sortiront pour abattre les blessés. Ils se hâteront au son des trompes et avec les trompes *12.* les prêtres sonneront un son aigu et continu jusqu'à la fin du combat, jusqu'à ce qu'ils aient lancé (le javelot) vers la ligne *13.* ennemie, sept fois. Ensuite, les prêtres sonneront pour eux les trompettes du retour : *14.* un son reposé, continu et appuyé. C'est selon ce règlement que les prêtres sonneront pour les trois unités. Pour *15.* le premier corps[5] les prêtres sonneront et les trompettes sonneront la sonnerie d'une *16.* grande clameur jusqu'à la fin .... pour eux les prêtres *17.* avec les trompettes ..... à leur poste, dans la ligne de bataille.

---

6. *Tikon* = *makon,* lieu où Yahveh réside, *Job,* XXIII, 3; *Ex.,* XV, 17.
7. Cfr *Ex.,* XXVIII, 42; XXXIX, 38; *Lév.,* III, 3.
8. Littéralement : « fruit ».
1. Il faut entendre des portes du camp.
2. Il y a dans l'original *degel.*
3. M. Février, *art. cit.,* p. 57, a fait remarquer que les chars traversent les lignes juives, ce qu'il rapproche de *I Macc.,* XVI, 4.
4. Nous avons *sdr* qui désigne une unité en formation de combat. Est-ce la section?
5. Nous pensons à la suite de M. Février que *tl* est une transcription du grec τέλος, corps, troupe.

IX. *1.* Leurs mains faibliront pour abattre les blessés et tout le peuple se hâtera à la voix de la clameur. Et les prêtres sonneront les trompettes *2.* des blessés, pour la fin du combat jusqu'à ce que l'ennemi soit frappé. Et ils tourneront leur dos [1]. Et les prêtres sonneront jusqu'à la fin du combat *3.* Et quand ils frapperont devant eux, les prêtres sonneront les trompettes d'appel. Et sortiront vers eux tous les hommes d'entre *4.* les lignes du milieu des lignes du front [2]. Et six bataillons et le bataillon de contact se tiendront là, en tout sept lignes comptant 28000 *5.* hommes de guerre et les (unités) montées six mille; tous ceux-ci poursuivront l'ennemi, pour le défaire dans le combat de Dieu, pour une destruction *6.* éternelle. Les prêtres sonneront pour eux les trompettes de la poursuite et du partage [3] contre tout ennemi, pour poursuivre la destruction. La cavalerie *7.* reviendra en arrière sur les côtés de la bataille, jusqu'au herem [4]. Quand les blessés tomberont, les prêtres sonneront de loin et n'iront pas *8.* au milieu des blessés pour se souiller par le sang de leur impureté, car ils sont saints; ils n'affaibliront pas, par la graisse du carnage, leur sacerdoce dans le sang *9.* d'une nation de vanité.

10. Règlement pour changer la formation des unités de combat pour préparer la position contre ..... un cercle de rochers [5] et de tours *11.* et un arc [6] et des tours; et pour le tendre (l'arc) un peu, les têtes [7] sortiront et les ailes [8] ..... dépassant la ligne de combat .... *12.* l'ennemi; et les boucliers des tours seront longs de trois coudées et les lances de huit coudées et les tours *13.* sortiront de la ligne. Il y aura cent boucliers et cent faces de la tour. Car ..... ils entoureront la tour des trois Esprits de la Face [9] *14.* Il y aura trois cents boucliers et deux portes pour la tour, une à droite, l'autre à gauche et sur tous les boucliers des tours *15.* on inscrira : sur le premier, Michel sur le second ..... sur le troisième Sariel; sur le quatrième Raphaël *16.* Michel et Gabriel *17.* (*quelques mots*).

X. *1.* ..... nos camps et pour [qu'ils soient préser]vés (?) [1] de toute nudité de choses mauvaises et de ce qu'il nous montre. Car toi, au milieu de nous, tu es un Dieu grand et terrible pour dépouiller tous *2.* nos ennemis devant sa [face]. Jadis, il nous a enseignés pour nos générations, en disant : au milieu de vous, un prêtre se tiendra [2] pour le combat. Il parlera au peuple *3.* en disant : Ecoute Israël, vous vous approcherez, ce jour, pour le combat contre vos ennemis; ne craignez pas, que votre cœur ne mollisse point; *4.* ne soyez pas dans la ter[reur], ne tremblez pas devant eux; car votre Dieu marche avec vous afin de combattre, pour vous, contre vos ennemis et *5.* vous sauver; et nos scribes parleront à tous les chefs du combat, volontaires de cœur, les fortifiant par la force de Dieu, pour le retour de tous les *6.* craintifs [3] de cœur, fortifiant

1. On dit *panah* ou *haphak* (*'oreph*) tourner le dos devant l'ennemi.
2. Litt. « de face ».
3. Nous restituons *nahalah*.
4. Le *herem* est la chose consacrée à Dieu. On devait soit détruire le butin, soit, dans certains cas, pour l'or, l'argent, le mettre de côté pour un usage sacré.
5. Ou peut-être aussi « trou »; pour rocher, cfr Jér., IV, 29.
6. Sing. collectif. Tout le passage est particulièrement difficile à cause d'une lacune importante.
7. Têtes de flèches?
8. Fait-on allusion ici aux deux parties de la courbe de l'arc?
9. Il s'agit peut-être des anges qui voient la face de Dieu et qui protègent l'armée. On décrit ici visiblement des tours de sièges.
1. Nous restitu*ons* [*lhš*] *mr*, infinitif nifal de *šmr*. Nous supposons qu'il s'agit ici des camps. Pour une idée similaire cfr col. XII, 7.
2. Nous lisons un imparfait et non un parfait.
3. *mas* se trouve en *Job*, VI, 14.

ensemble tous les preux et ceux de la [Tora]h (?) (donnée) par l'intermédiaire de Moïse [4] en disant : quand la guerre viendra *7.* dans votre pays, vous [sonnerez] de vos trompettes la clameur contre l'ennemi qui vous attaque et on se souviendra de vous devant votre Dieu *8.* et vous serez sauvés de vos ennemis. Qui est comme le Dieu d'Israël dans les cieux et sur la terre qui agisse selon tes œuvres puissantes *9.* et selon la force de ta puissance? Qui est ..... comme ton peuple Israël que tu t'es choisi d'entre tous les peuples de la terre, *10.* peuple des saints de l'Alliance, qui reçoivent la loi en enseignement, sont sages dans ..... écoutent la voix du Vénérable [5], voient *11.* les anges saints, ont les oreilles ouvertes et écoutent les choses insondables [de Dieu]. .... Il déploie [6] les nuées de l'armée de lumière, *12.* la mobilisation [7] des esprits et la domination des Saints, les trésors de sa gloi[re] ..... les nuages; il crée la terre et les lois de ses divisions *13.* en désert et en terre de steppe, tous ses produits avec les frui[ts selon l'espèce] [8], le cercle des mers, les réservoirs des fleuves, il fend les abîmes pour en faire *14.* des œuvres de vie, (il crée) les oiseaux [9] le modèle des hommes et ses générations ..... (sans) ? langue; il divise les peuples en une assemblée de clans *15.* et la division des terres ....., les fêtes saintes, et le cercle des années et les temps *16.* éternels (?) ..... ceux-ci; il nous connaît à cause de ton intelligence que .....

XI. *1.* Assurément [1], le combat est pour toi et par la force de ta main leurs corps seront mis en pièces sans qu'ils aient quelqu'un pour les ensevelir. *2.* Et Goliath de Gath, homme valeureux, tu l'as livré dans la main de David ton serviteur, car il s'est confié en ton grand Nom et non dans le glaive et la lance. Car c'est à toi que le combat appartient. *3.* Tu as hum[ilié] les Philistins beaucoup de fois par le Nom de ta sainteté et aussi, par la main de nos rois, tu nous as sauvés une multitude de fois, *4.* à cause de tes miséricordes et non selon nos œuvres; car nous faisons le mal dans les mauvaises actions de nos péchés. Le combat t'appartient; de toi vient la puissance, *5.* elle n'est pas à nous et ce n'est pas notre force et la puissance de nos mains qui agit vaillamment [2]. Car c'est par ta force et la puissance de ta grande vaillance, lorsque tu nous as montré *6.* jadis en disant : « Un astre est sorti de Jacob, un sceptre s'élève d'Israël, il brise les flancs de Moab, et le crâne [3] de tous les fils de Seth » (*Num.*, XXIV, 17); *7.* « de Jacob sort un dominateur, il fait périr les rescapés de la ville [4] (*Num.*, XXIV, 19) qu'il a agi vaillamment. Par l'intermédiaire de tes oints, *8.* les voyants des assemblées, tu nous as montré la puis[ssance] [5] des combats de tes mains s'appesantissant [6] contre nos ennemis, pour abattre les

---

4. Sur la Torah dans la Communauté, cfr *Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân*, dans la *R.B.*, 1954, p. 533 et ss.

5. Dans un des hymnes, Dieu est appelé « Roi des Vénérables », « Prince des dieux », « Seigneur de tout esprit », les Vénérables étant ici les Anges. Il est clair que, dans notre texte, le Vénérable est Dieu lui-même.

6. Le sujet est vraisemblablement Dieu.

7. Littéralement la levée, *massa.*

8. Nous restaurons *lmynah* comme dans *Gen.*, I, 25.

9. Littéralement « les fils de l'aile ».

1. *Kî'im* peut avoir ce sens, cfr Joüon, 174 c.

2. Pour l'expression, cfr *Ps.* XXXI, 29.

3. Les lexiques et les commentaires proposent de lire « *qdqd* ». Mais on remarquera que notre texte porte déjà *qrqr* comme le T.M.

4. Ou « de Ar ». Cfr trad. Cazelles.

5. Litt. « la corne », que nous restaurons en partie.

6. Le texte porte « pour combattre ». Mais le scribe a indiqué par 6 points, 3 placés au-dessus et 3 en dessous de la ligne, qu'il fallait lire « pour s'appesantir ».

bandes de Bélial de sept *9.* nations de vanité, par l'intermédiaire des pauvres de ta rédemption ..... et dans la paix pour la merveilleuse puissance, pour ouvrir le cœur craintif à l'espérance. Tu as fait pour eux comme pour Pharaon *10.* et les officiers de ses chars (précipités) dans la Mer Rouge. Ceux qui avaient l'esprit abattu [7], tu les a enflammés comme une torche de feu, parmi les gerbes, dévorant le méchant [8]. Tu ne reviendras pas en arrière *11.* jusqu'à la complète destruction de l'iniquité; et alors tu la détru[iras] [9] [à cause] [10] de la puissance de ta main contre les Kittim en disant : Assur est tombé par le glaive; il n'y a plus de combattant [11] et par le glaive [12] *12.* tu ne dévoreras plus personne. *13.* Car, entre les mains des pauvres, tu livreras les [en]nemis de tous les pays, entre les mains de ceux qui sont courbés dans la poussière, pour faire tomber les preux des peuples, pour rendre la rétribution *14.* des méchants sur la [têt]e des ....., pour rendre juste le jugement de ta vérité, parmi tous les fils de l'homme, et pour te faire un nom éternel parmi le peuple *15.* ..... les combats; et pour être magnifié et pour être sanctifié aux yeux du re[ste] des vivan[ts], pour la connaissance ..... *16.* ..... les juges contre Gog et contre toute son assemblée ..... *17.* ..... car tu combattras contre eux du haut des ci[eux] .....

XII. [1] *1.* Car, la multitude des saints [est] dans les cieux et les armées des anges dans la demeure de ta sainteté pour te glori[fier]; et les élus du peuple saint, *2.* tu les a placés pour toi, dans la [demeure] [2] pour na[rrer](?) [3] les noms de toutes leurs armées qui sont avec toi dans la demeure de sainteté et des a[nges] ..... dans ta demeure de gloire. *3.* Et les grâces de tes bénédi[ctions] et l'alliance de ta paix, tu as gravé pour eux avec le stylet de vie pour régner [éternellement] [4] sur toutes les assemblées éternelles *4.* pour veiller les a[rmées] de tes é[lus] [5] pour leurs milliers, leurs myriades, ensemble avec tes saints. [Avec nous] [6] sont tes anges pour mettre la main *5.* au combat. [Ils seront les ven]geurs [7] de la terre, dans la dispute de tes jugements et avec les élus des cieux .....

6. .....

7. Et toi, tu es un Dieu te[rrible] [8], dans la gloire de ta royauté; et l'assemblée de tes saints qui sont au milieu de nous, [nous] [9] est une aide éternelle [10],

---

7. Cfr *Prov.*, XV, 13; XVII, 22 où l'expression s'oppose à « cœur joyeux ».
8. Cfr Abdias, 18 et Zach., XII, 6.
9. Nous restaurons *hšm*[*dth*].
10. Nous restaurons *b*ᶜ*d*. Pour le sens « à cause de », cfr *Prov.*, VI, 26.
11. Litt. « homme » au sens de combattant.
12. Nous en faisons un accusatif d'instrument; l'existence en est cependant douteuse. Cfr Jouon, 126, l.

1. Cette colonne, dans son état actuel de conservation, est composée de deux paragraphes. Le premier est traversé par deux profondes échancrures aux deux extrémités de la colonne, qui rendent difficile son interprétation.
2. Je restitue la lecture hypothétique *zbl*.
3. Reconstitution hypothétique.
4. Reconstitution hypothétique.
5. Reconstitution hypothétique.
6. Nous restituons *ʿmnu* « avec nous ».
7. Nous restituons (et ils seront). La restauration « les vengeurs » *nqmi* paraît probable puisqu'il reste trois lettres *qmi*. Ce terme par ailleurs se trouve dans IQS II, 6 « les vengeurs de la vengeance », dans un contexte assez semblable. Cfr aussi IV, 12; I, 11; IX, 23 (le jour de la vengeance), etc.
8. On lit la première lettre.
9. Je restitue [*l*]*nu* « pour nous ».
10. L'expression « aide éternelle » se trouve aussi en col. XVII, 6. Dieu envoie un ange comme serviteur de Michel « secours éternel » de son peuple.

pillage pour les rois, moquerie *8.* et dérisions pour les preux. Car Adonai est Saint et le Roi de Gloire est avec nous. Avec les Saints est le Hér[os] [11] et toute l'armée des anges est parmi nos préposés [12]; *9.* et le Héros du combat est dans notre assemblée et l'armée de ses esprits avec nos fantassins et nos cava-[liers] [13] [semblables] [14] à des nuées et comme des nuages de rosée pour couvrir la terre *10.* et comme des trombes d'eau pour désaltérer, en justice, tous ses produits [15]. Lève toi, ô héros, conduis tes captifs, ô glorieux, pille *11.* ton pillage, combattant [16] valeureux. Mets ta main sur la nuque de tes ennemis et ton pied sur des tas de blessés. Brise les nations qui te sont hostiles; que ton glaive *12.* dévore la chair d'iniquité. Remplis ton pays de gloire et ton héritage de bénédictions. Multitude de bétail dans tes domaines, argent et or et pierres *13.* précieuses dans tes palais! Sion, réjouis-toi grandement et brille dans l'exultation, Jérusalem, exultez, ô toutes les villes de Juda. Ouvre *14.* en permanence les portes pour faire entrer vers toi la richesse des nations. Leurs rois te serviront et ils se prosterneront devant toi, tous tes oppresseurs et la poussière *15.* de tes pieds ils lécheront. O Filles [17] de mon peuple, poussez des cris d'allégresse, parez-vous d'ornements magnifiques [18]. Dominez *16.* ..... Israël pour régner éternellement *17.* ..... les héros du combat de Jérusalem ..... *18.* ..... sur les cieux, Adonaï.

XIII. *1.* ..... et ses frères et les prêtres et les lévites et tous les vieillards de la Règle [1] de son peuple; et ils béniront, à leur place, tout Israël et toutes ses œuvres de vérité et ils maudiront *2.* là Bélial et tous les esprits de son ressort; et ils prendront la parole et ils diront : « Béni soit le Dieu d'Israël dans tout le dessein de sa sainteté et ses œuvres de vérité et bénis *3.* tous ceux qui le servent [2] dans la justice et qui le connaissent dans la vérité. *4.* Et maudit soit Bélial dans le dessein de Mastéma et maudit soit-il dans le service de son iniquité et maudits tous les esprits de son ressort dans leur dessein de *5.* méchanceté. Car, eux sont le lot des Ténèbres et le lot de Dieu c'est la lumière *6.* [étern]elle [3]. *7.* Et [c'est toi] [4], le Dieu de nos pères, nous bénissons ton nom pour toujours et nous sommes le peuple [éter]nel(?) [5]; et tu as fait une alliance avec nos pères et tu as suscité leur descendance *8.* pour les assemblées éternelles et, dans toutes les lois [6] glorieuses, il y aura un souvenir de ta [bonté] au milieu de nous, pour aider le petit reste; et tu maintiendras dans l'existence ton alliance, *9.* et le n[ombre] [7] de tes œuvres de vérité et les jugements de tes puissances merveilleuses et nos ..... pour toi, avec l'éter-

---

Pour le contraste, cfr Dan., XI, 34-35 où Dieu appelle les Macchabées « un petit secours ».

11. Dieu, cfr l. 10. On pourrait aussi comprendre : « avec nous le peuple des Saints; le Hé[ros] et toute l'armée des anges... ».
12. Litt. « *nos paqid* », terme que l'on trouve dans I QS, VI, 14.
13. Sur la présence des êtres célestes dans les combats de l'époque maccha-béenne voir notre Introduction.
14. Nous restaurons *kmô*.
15. Ici commence un péan de victoire.
16. Sur le participe suivi d'un yod paragogique, cfr J o ü o n, 93, n.
17. Restauration.
18. Cfr *Judith*, XV, 10.
1. Je traduis ainsi *serek*. Cfr Excursus, 6.
2. Je restitue [*mšr*]*tyw*, « ses serviteurs ».
3. On pourrait peut-être aussi restaurer « pour les Saints ».
4. Nous restituons *'attah*.
5. Faut-il restituer *'olâmim*?
6. *te'udah* est un terme difficile; ici, dans ce contexte d'alliance, il pourrait signifier « loi », cfr Is., VIII, 16, 20 en parallèle avec *tôrah*.
7. Je restitue *spr*?

nité. Et dans le lot de la lumière tu nous a séparés, *10.* pour ta vérité et le Prince de lumière, autrefois, tu as établi pour nous aider et dans [ ] et tous les esprits de vérité sont sous sa domination; toi *11.* tu as fait Bélial pour la destruction, l'ange Mastema; tu as choi[si les esprits dans sa dominat]ion et dans son conseil pour faire le mal et agir de façon coupable. Et tous les esprits *12.* de son lot, les anges de destruction, marchent dans les décrets de ténèbres et vers lui (va) leur [affec]tion[8], à l'unisson; et nous, dans le lot de ta vérité, nous nous réjouissons *13.* à cause de ta puissance; et on palpera[9] ton salut et nous exulterons à cause du secours de ta bonté et de ta paix. Qui est comme toi, pour la force (dont tu fais preuve à l'égard) d'Israël et du peuple *14.* des pauvres, par ta main[10] puissante? Quel Ange et quel prince sont-ils comme le secours de ton œu[vre][11]? Autrefois, tu as connu pour toi le jour; il approche g[rand et terrible][12] *15.* ..... dans la vérité pour détruire la culpabilité, pour abaisser les ténèbres et pour fortifier la lumière *16.* ..... pour un poste éternel, pour détruire tous les fils de ténèbres; et joie aux ..... *17.* ..... toi tu nous connais .....

XIV. *1.* ..... comme le feu de sa colère contre les idoles d'Egypte. *2.* Lorsqu'ils seront remontés d'auprès des blessés pour aller au camp, ils exulteront, eux tous, en un hymne de retour. Le matin, ils laveront leurs vêtements et ils se purifieront *3.* du sang des cadavres de culpabilité et ils retourneront vers le lieu de leurs positions où ils formeront la ligne, devant la chute des blessés ennemis; et là ils béniront *4.* tous ensemble, le Dieu d'Israël et ils magnifieront son Nom dans une joie commune; et ils prendront la parole et diront : « Béni soit le Dieu d'Israël qui garde la bonté à son alliance et les témoignages[1] de *5.* salut au peuple de sa rédemption ». Et il criera[2] : « Ceux qui ont trébuché il les a ca[pturés][3] et la multi[tude][4] et l'assemblée des nations il a réuni pour la destruction, sans qu'il en reste; relevant, *6.* à cause de sa justice, le cœur abattu, ouvrant la bouche aux muets pour qu'ils exultent dans ta fo[rce][5], [fortifiant][6] les faibles pour qu'ils apprennent à combattre; et il donne à ceux dont les genoux vacillent d'être forts au poste (de combat) *7.* et la force de reins[7] à l'épaule de ceux qui sont frappés et, aux abattus d'esprit, [le courage][8] et aux cœurs b[royés][9] l'opiniâtreté[10]; et parmi ceux qui sont intégrés dans leur voie, les nations perverses seront étonnées. *8.* Il n'y a pas de poste de combat pour leurs héros[11]; et nous, le petit re[ste], nous [bénissons][12] ton nom, ô Dieu

---

8. Nous restaurons *tšuqtmh.*
9. La racine *gšš* existe en hébreu au sens de palper.
10. Nous dirions « par ton bras puissant ».
11. Faut-il restituer *po'alkah*?
12. Nous restituons avec hésitation *rab wnora'.*

1. *te'udah,* paraît avoir plusieurs sens dans nos textes : assemblées, témoignage, etc. Cfr XIII, 8.
2. On peut aussi traduire « il lira », si c'est un texte qui suit.
3. Je restaure *lâkad,* « capturer, saisir ». Cfr *II Sam.,* VIII, 4.
4. Je restitue *melo'.* Cfr *Gen.,* XLVIII, 19.
5. Je restitue *bgbutkh* ou *bgibborim* « parmi les preux ».
6. Je restitue *lhzq.*
7. Les reins sont le siège de la force. Cfr *Deut.,* XXXIII, 11.
8. A cause du sens, on peut supposer quelque chose comme *geburah* une qualité guerrière, *Jud.,* VIII, 21; Is., III, 25, etc.
9. Je restitue *ko[se]* verbe attesté en Ez., XLIV, 20.
10. En *Deut.,* IX, 27 on a *q'ši.*
11. Jeu de mots entre *tâmâh* et *tamim.*
12. Restitué d'après XIII, 7.

des bontés, qui gardes l'alliance à nos pères et à toutes *9.* nos générations, qui as fait montre de ta bonté au petit re[ste] ..... Dans la domination de Bélial et dans tous les secrets de son adversité, ils ne laveront pas le [sang] [13] *10.* de ton alliance et les esprits ..... tu as réprimandés .... de sa domination; tu as gardé les personnes [14] de ta rédemption et toi tu as fait se lever *11.* grâce à ta force, ceux qui sont tombés et les lâches se sont levés [15]; tu as mont[ré ta puissance] à tous les preux, il n'y a personne qui délivre [16]. Pour leurs troupes lègères aucun refuge, leurs troupes de ligne [17] *12.* tu les a fait retourner en arrière pour le pillage et tous ont tenu bon. Le ..... et nous, ton peuple saint, dans les œuvres de ta vérité nous louerons ton nom *13.* et dans ta puissance nous le magnifierons. [Je dirai ta Loi] [18] dans les temps et les fêtes des assemblées éternelles, *14.* à l'e[nt]rée des jours et de la nuit, à la sortie du soir et du matin, car grande est .... [ta bont]é(?) et les secrets de tes merveilles dans les hauteurs de ..... Viens [19] de la poussière *15.* et pour abaisser d'entre les dieux *16.* Sois exalté, sois exalté, Dieu des dieux et sois élevé parmi ..... *17.* ténèbre et lumière, ta grandeur ..... *18.* (quelques bribes de mots).

XV. [1] *1.* Car c'est un temps d'angoisse pour Isra[ël] ..... un combat contre toutes les nations. Dieu est grand dans la rédemption éternelle. *2.* Il y aura destruction contre toute nation perverse et tous ..... du combat marcheront et camperont devant le roi des Kittim et devant toute l'armée *3.* de Bélial, ceux qui sont réunis avec lui pour ce Jour[là] [2], et ils [les feront tomber](?) [3] par le glaive de Dieu. *4.* Et le grand prêtre se tiendra debout et ses frères, [les prêtres] [4] et les lévites et tous les hommes de la Règle avec lui; il criera à leurs oreilles *5.* la prière de l'assemblée [5] du com[bat] ..... [rac]ontant le règlement en son temps avec toutes les paroles de louange; et il met en formation de combat [6] *6.* toutes leurs lignes selon ..... Et le prêtre courageux se dirigera au poste de vengeance selon le commandement de *7.* tous ses frères et il fortifiera les h[ommes de combat...] ..... et il prendra la parole et il dira : « Fortifiez-vous, soyez valeureux, et soyez les fils de la force, *8.* ne craignez pas, ne soyez pas terrif[iés] ..... et ne vous précipitez pas et ne tremblez pas de-

---

13. Je restitue *dam*. L'expression « purifier du sang » suivi de *min* se rencontre en Is., IV, 4.

14. C'est un sens possible de *nfš* qui est ici un singulier collectif.

15. Il faut croire qu'il faut lire g[qu m]u; à moins qu'il ne faille lire un impératif « levez-vous, lâches ».

16. Expression qui se trouve maintes fois dans l'A.T. : *Jud.*, XVIII, 28; *Job*, X, 4, etc.

17. Litt. « lourdes ». Ces détails correspondent parfaitement avec ce que nous savons des troupes séleucides. L'infanterie se divisait précisément en troupes de ligne τὰ βαρέα τῶν ὅπλων et en infanterie légère εὐζῶνοι Polybe, V, 61, 8. Cfr E. Bikerman, *Institutions des séleucides*, Paris, 1938, p. 57.

18. Peut-être doit-on hasarder cette restitution en usant de IQS, X, 10 à cause de semblables expressions et d'un même contexte littéraire.

19. On peut aussi traduire « pour toi ».

1. Cette colonne est très abîmée. Elle est pratiquement composée de deux fragments séparés. Mais, malgré les trous, on peut en saisir suffisamment le sens.

2. Je restitue *hzh* d'après XV, 12.

3. Nous restituons : « ils les feront tomber ».

4. On a dans le même document de semblables énumérations.

5. Mais *mo'âd* peut signifier aussi la place d'un soldat à l'armée, Is., XIV, 31.

6. Ce mot difficile à rendre signifie « formation de combat » et s'oppose à *degel* : « l'armée en marche ». Même opposition qu'entre *acies* et *agmen*.

vant eux et ne *9.* retournez pas en arrière et ne ..... car, ce sont une assemblée de perversité et dans les ténèbres sont toutes leurs œuvres. *10.* Vers Lui [7] ira [votre] désir [8] ..... Leur refuge et leur force sont le nuage qui se dissipe [9] et toute l'asssemblée *11.* de [leur] multitude .... ne trouvera pas. Et tous ceux qui tiendront bon, en leurs êtres, le lendemain, seront remplis de *12.* fo[rce] [10] au ma[tin] ..... Fortifiez-vous pour le combat de Dieu. Car, c'est le jour fixé pour le combat que ce jour-là. *13.* ..... sur tout ..... sur toute chair, le Dieu d'Israël lèvera sa main dans [sa for]ce merveilleuse *14.* [contre] tous les esprits mauvais; ..... les preux des chefs se ceindront pour le combat ..... les ch[efs] mettent en formation de combat *15.* (quelques bribes de mots) *16* et *17* (quelques bribes de mots).

XVI. [1] *1.* ..... jusqu'à la destruction de tout foyer(?) [2] .... le Dieu d'Israël a proclamé contre toutes les nations et, par les saints de son peuple, il a agi avec vaillance *2.* ———————————

3. Tout ce règlement ils l'ont fait, ce [jour-là] pour [3] leurs positions en face des camps des Kittim. Et après que les prêtres auront sonné pour eux avec les trompettes *4.* du souvenir, ils ouvriront les portes du ca[mp] et les hommes d'entre les lignes [sorti]ront et les chefs se tiendront entre les lignes et ils sonneront pour eux *5.* la sonnerie de formation de combat [4] et les chefs [sortiront](?) à la voix des trompettes, jusqu'à ce qu'ils se tiennent chacun à son poste de combat. Et les prêtres sonneront pour eux *6.* la sonnerie une seconde fois pour [attaquer [5] l'enn]emi et quand ils se tiendront à côté de la ligne des Kittim, selon l'abondance de la troupe [6] ils lèveront chacun la main avec leurs armes *7.* de combat et six [fois ils sonneront] [7] les trompettes des blessés : un son aigu et continu jusqu'à la fin du combat et les lévites et tout le peuple sonneront *8.* les trompes si[x fois] avec un grand son; et quand le son se produira, leurs mains faibliront à faire tomber les blessés des Kittim et tout *9.* le peuple se hâtera au son des trompettes et les prêtres sonneront avec les trompettes des blessés et le combat cessera contre les Kittim. *10.* ..... *11.* Quand s'équiperont [les nations] (?) pour aider les fils de ténèbres, les blessés d'entre les lignes s'affaibliront pour tomber, à cause des secrets de Dieu,

7. Dieu.

8. Je restitue *tšuq*[*tm*]. C'est un terme sexuel, cfr *Gen.*, III, 16; *Cant.*, VII, 11. Ici, il faut le comprendre certainement, à cause du contexte, de l'espérance du peuple qui désire Dieu. « Sicut cervus desiderat..... ».

9. Cfr même expression en Is., LI, 6.

10. Je restitue avec hésitation *ʿomeṣ*.

1. Une profonde échancrure entame une partie du document. La ligne *2* indiquée par un trait n'a pas été écrite.

2. Faut-il lire *moqed* au lieu de *maqod* ou un dérivé de *naqad*, « percer »? Alors, il s'agirait peut-être d'une machine de siège, une « perceuse ». D'autre part, *nʿqed*, en syriaque signifie « être pur, honnête », d'où le sens possible : « toute pureté ». On pourrait enfin se demander si nous n'aurions pas là une transcription du grec Μακεδών, le Macédonien. Pour le ק correspondant au qof, cfr S. Lieberman, *Greek in jewish Palestine*, New-York, 1942, p. 9.

3. Dans l'hébreu tardif *ʿal* s'emploie au sens d'un simple datif, cfr Joüon 133f.

4. Nous avons ici *seder* qui pourrait correspondre à σύστημα « corps de troupes »; cfr Polybe, XXXI, 3, 7 (éd. Didot).

5. Nous restaurons *lehillaḥem* (?)

6. A la suite de M. Février, nous croyons que *tl* est la transcription du grec τέλος qui signifie corps, troupe, compagnie. Cfr *La tactique hellénistique dans* un texte de *ʿAyin Fashka*, dans *Semitica*, 1950, p. 56.

7. Nous restituons *paʿamim taqiʿu*.

et pour que soient éprouvés par eux tous les courageux du combat; *12.* et les prêtres sonneront les trompettes d'appel pour la sortie de l'autre ligne de rechange pour le combat et ils se tiendront entre les lignes *13.* pour s'approcher ..... et les lé[vites] sonneront pour le retour et le grand prêtre s'approchera et il se tiendra devant la ligne et il fortifiera *14.* leurs cœurs par ..... dans son combat. *15.* Et il prendra la parole et il dira ..... le cœur[8] de son peuple il éprouvera par ..... ne pas ..... car autrefois vous avez écouté *16.* les secrets de Dieu ..... (deux ou trois lettres) *17.* (deux ou trois lettres).

XVII.[1] *1.* ..... et là leur paix, dans l'incendie de ....., les éprouveurs de la raffinerie et ils aiguiseront leurs armes de son combat[2] et ils ne brûleront pas(?) jusqu'à ..... *2.* le méchant; vous, souvenez-vous du jug[ement de Dieu en ce jour] là; les fils d'Aaron que Dieu a sanctifiés dans le jugement aux yeux de ..... *3.* et Ithamar a fortifié pour lui pour une alliance ..... éternelle. *4.* Et vous, fortifiez-vous, et ne le craignez pas ..... Eux sont [néant][3]. Leur désir et leur appui est confusion et désordre, fermeture de ..... *5.* d'Israël; et tout ce qui est et tout ce qui a été et ..... et dans ce qui sera fait éternellement. Au jour fixé par lui, pour humilier et pour abaisser le prince du royaume *6.* d'iniquité, il enverra un secours éternel pour le lot de sa [ré]demption[4], dans la puissance d'un Ange du Tout-Puissant comme serviteur de Michel, dans une lumière éternelle, *7.* pour illuminer, dans la joie, les fils d'Israël. Et il y aura paix et bénédiction pour le lot de Dieu, quand se lèvera, parmi les dieux, le serviteur de Michel[5]; la domination *8.* d'Israël sera sur toute chair. La Justice se réjouira[6] [dans] les Hauteurs et tous les fils de vérité exulteront dans la connaissance éternelle; et vous, les fils de son alliance, *9.* fortifiez-vous dans l'épreuve de Dieu, jusqu'à ce qu'Il agite[7] ses mains, pour l'accomplissement des épreuves de ses secrets pour vos positions. *10.* Et après cela, les prêtres sonneront pour eux la formation de combat des bataillons de ligne; et les chefs se déploieront au son des trompettes *11.* jusqu'à ce qu'ils se pla[cent cha]cun à son poste de combat. Les prêtres sonneront avec les trompettes la clameur[8], une deuxième fois, pour l'approche[9]; et quand on frappera *12.* les hommes [de la li]gne des Kittim, selon l'abondance de la troupe[10], ils lèveront chacun leur main avec les armes de combat et les prêtres sonneront les trompettes *13.* des

8. L'expression « éprouver le cœur » est biblique, cfr *Ps.* XVII, 3; Jér., XII, 3; *Pr.*, XVIII, 3.

1. Colonne particulièrement abîmée.

2. Ce début de colonne abîmée fait vraisemblablement allusion à la fabrication des armes.

3. Nous restituons *'elil* « néant ». Le sens semble postuler quelque chose de semblable.

4. Nous restituons [*p*]*eduto*.

5. Ici Michel, comme dans Dan., X, 13, apparaît au service d'Israël dont il est le protecteur. Pour Michel cfr *Ap.*, XII, 7 et Jude, 9. On peut aussi traduire « Michel, le serviteur », dans les deux passages, et dans le premier, en faire une apposition à l'Ange du Tout-Puissant.

6. Mieux peut-être « il se réjouira dans la justice ».

7. Cfr Is., X, 32.

8. P. Humbert, *« La terou'a ». Analyse d'un rite biblique,* Neuchâtel, 1946, cfr *I Macch.*, IV, 13; V, 33; VII, 45; XII, 37.

9. Lire probablement *ydy*. On sait que *ydy* se rencontre déjà col. VIII, 7 et 12 où il est employé comme préposition au sens de « pour ». Cfr déjà R. J. Tournay, *Les anciens manuscrits hébreux,* dans *R.B.*, 1949, p. 214.

10. Même expression en XVI, 6.

blessés et [les lévites et tout le] [11] peuple sonneront les trompes de clameur du combat et les hommes d'entre les lignes attaqueront l'armée *14.* des Kittim. [Quand se produira le son pour la clameur] [12], ils faibliront pour abattre les blessés et tout le peuple se reposera au son de la clameur; et les prêtres *15.* sonneront ..... pour ceux qui frappent devant eux *16.* et dans le lot de ..... *17.* ..... vers .....
.....

XVIII. [1] *1.* Quand sera levée la main de Dieu, la Grande, contre tout Bélial et contre tout so[rt] de sa domination, dans un désastre éternel *2.* [les trompettes sonneront] la clameur [2] des saints dans la poursuite d'Assur. Et les fils de Japheth [3] tomberont, sans qu'il en subsiste un seul; et ils briseront [4] les Kittim sans qu'il y ait *3.* [un petit reste pour eux] [5]. Et quand la main de Dieu se lèvera [6] contre toute la foule de Bélial, en ce temps-là, les prêtres sonneront les *4.* trompettes du souvenir. Toutes les lignes du combat se rassembleront vers eux. Et ils partageront tous les [camps] [7] des Kittim *5.* pour les détruire [8]. Et le soleil [ne se hâ]tera [9] pas de se coucher, en ce jour-là. Et le grand prêtre et les prêtres et les [lévites] [10] qui sont *6.* avec lui et les chefs [des pères] [11] de la Règle; et ils béniront là le Dieu d'Israël et ils prendront la parole et ils diront : « Béni soit ton nom, Dieu de [bonté] [12]. Car *7.* tu as magnifié [ton nom](?) en faisant des merveilles et tu as gardé ton alliance pour nous depuis lors. Et tu as ouvert les portes du salut pour nous une multitude de fois, *8.* par les œu[vres de ta puissa]nce(?) parmi nous et toi, tu es un Dieu de justice; tu as agi pour [la gloire] de ton Nom. *9.* .....
.....
10. merveille et depuis lors il n'y en a pas eu de semblable. Car toi tu connais nos assemblées [13] et le jour a brillé *11.* pour ..... avec nous dans la rédemption éternelle, pour faire détourner la domi[nation](?) de l'ennemi, sans retour; et la main de ta puissance *12.* et dans le ju[gement](?) .....
..... pour nos ennemis et le désastre de la destruction; et maintenant, le jour se hâte pour nous, pour la poursuite de la multitude; car, toi *13.* ..... le cœur des preux tu as protégé; pas de poste de combat; à toi est la force et dans ta main est le combat et pas de *14.* ..... et les temps fixés selon ta volonté et le lot ..... et tu as fortifié la domination? *15.* (une lettre).

---

11. Restitué d'après XVI, 7.
12. Restitution problématique à partir de XVI, 8.
1. Tout l'angle droit supérieur de la colonne manque.
2. Je lirais plutôt « la *terou'ah* » et non « et la *terou'ah* » comme dans l'édition princeps.
3. L'expression « les fils de Japheth » est apparemment une explication d'Assur, qui ne peut être que la Syrie des Séleucides.
4. Jeu de mots avec Kittim.
5. Je restitue ici de façon probable : *še'erith lahem.*
6. Il faut restituer.
7. Restitution hypothétique. Cependant on voit mal comment ils détruiraient leur butin ou leurs objets précieux puisque plus haut XII, 14 : « Toutes les portes des villes de Juda sont ouvertes pour recevoir sans cesse la richesse des nations ».
8. Camp en hébreu est masculin ou féminin.
9. Nous restituons *we[lo' ye]'oṣ* d'après Jos., X, 13 et l'idée que le jour eschatologique sera un jour de lumière; cfr Zach., XIV, 7 et ci-dessus col. I, 8.
10. Selon la formule de récurrence habituelle.
11. Restitué d'après II, 7.
12. Nous restituons [raḥami]m.
13. Ou mieux à cause du contexte « nos postes de combat ».

XIX.[1] *1.* ..... les preux. Car saint est notre Tout-Puissant et le Roi de Gloire est avec nous et ..... *2.* .... pour couvrir la terre et comme des trombes d'eau pour désaltérer en justice[2] *3.* ..... ton butin[3] ceux qui ont agi valeureusement; mets ta main sur la nuque de tes ennemis et ton pied [sur des tas de blessés. Brise les nations qui te sont hostiles] *4.* et que ton glaive dévore la chair[4]; remplis ton pays de la gloire et ton héritage de bénédiction. [Multitude de bétail dans tes domaines, argent et or et pierres précieuses dans tes pa]lais! *5.* ... Sion, réjouis-toi grandement[5] et exultez, ô vous, toutes les villes de Ju[da; ouvre en permanence les portes pour faire entrer vers toi la] *6.* richesse des nations. Leurs rois te serviront et ils se prosterneront devant toi, tous tes oppresseurs .... *7.* ..... poussez des cris d'allégresse; parez-vous d'ornements magnifiques et dominez[6] ..... *8.* ..... et Israël pour le royaume éternel ..... *9.* ..... cette nuit-là, pour le repos jusqu'au matin et au matin ..... *10.* ..... les Kittim et la multitude d'Assur et l'armée de toutes les nations .... *11.* .....; ils tomberont là par le glaive de Dieu et le prêtre s'approchera là ..... *12.* ..... combat et tous les chefs des lignes et surveiller .....

EXCURSUS

1. — Dans la description de l'armement en col. V, apparaît par deux fois accolé à l'expression « pierres précieuses », le qualificatif *'bdni* (V, 6) ou *bdni* (V, 9). En raison du contexte et surtout de la finale en y, il semble bien que ce n'est pas le nom d'une pierre précieuse telle le béryl, par exemple, mais que nous avons à faire à un gentilice. Deux hypothèses sont possibles. Ou bien le aleph est prosthétique puisqu'il est tombé dans la forme *bdni,* et alors, il faudrait comprendre les pierres précieuses du « Badanéen ». Bdn comme nom propre est d'ailleurs connu en hébreu de façon certaine en *I Chr.,* VII, 17 comme descendant de Manassé et de façon plus douteuse en *I Sam.,* XII, 11 (peut-être faudrait-il lire *Bâraq*). Il existe aussi en ugaritique. Ou bien, il y a équivalence entre *'b* et *b,* et alors, il faudrait comprendre « provenant du Danéen ». C'est cette seconde explication que nous acceptons d'autant plus que l'on trouve dans nos documents *abbeit* pour *bbeit* « dans la maison » en IQp.Hab. XI, 6; cfr A. Habermann, *Edah weeduth qedûmuôt mimmidbar Jehûdah,* Jérusalem, 1952, p. 54 et aussi dans un document provenant de Murabba'at publié par le P. de Vaux, dans *Revue Biblique,* 1953, p. 271. Notons que l'on a en phénicien *'b* pour *b.* On trouve par exemple : *'bmqds* pour *bmqds* (cfr Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language,* New Haven, 1936). Nous donnerions alors au *b* le sens du « ex » latin de provenance que l'on trouve en ugaritique (cfr G. Gordon, *Ugaritic Handbook,* Rome, 1947, p. 81), mais aussi en hébreu biblique : *Deut.,* VIII, 7; *I Sam.,* XXVIII, 6; XXX, 8; *Jud.,* XX, 18; Am., VI, 6.

---

1. Cette colonne est particulièrement en mauvais état. Il ne reste que le centre de la colonne.
2. Nous avons là une tirade qui se trouve aussi col. XII, 9.
3. Nous retrouvons ici l'hymne de col. XII, 10 et ss.
4. Il n'y a pas « chair d'iniquité » comme en XII, 12.
5. Le texte est écourté par rapport à celui de la col. XII.
6. Le texte de l'hymne de col. XIX est malheureusement interrompu au même endroit que celui de la col. XII.

2. — Une autre « crux interpretum » se rencontre en col. V, 5. On y parle de boucliers en or, en argent, en bronze *mmuzzim.* Quel est le sens de ce terme? Serait-ce un nom de pays, le pays des *Muzzim,* pays inconnu de la géographie de la Bible ou de celle du Talmud[1]? Faudrait-il le rapprocher des Zuzim, peuple qui habitait à l'est du Jourdain d'après *Gen.,* XIV, 9 et que certains ont d'ailleurs identifié aux Zomzommim de *Deut.,* II, 10? Faudrait-il, par contre, en faire un participe hophal d'un verbe *zuz,* précédé de la particule *min*? C'est plutôt pour cette deuxième explication que nous opterions. Bien que le verbe *zuz* ne soit pas documenté en hébreu biblique, on le trouve en néohébreu et aussi en ugaritique, m'affirme le R. P. Follet, professeur d'ugaritique à l'Institut Biblique pontifical, au sens de « mettre en morceaux ». Peut-être pourrait-on traduire « en écailles », « en morceaux »; il s'agirait alors de pièces de bronze, d'or, d'argent « rapportées ». Ou faudrait-il donner à *zuz* le sens d'« allier », d'où « fondus en alliage »??

3. — Une troisième « crux interpretum » se trouve toujours dans la même colonne V, 19. On nous décrit le javelot avec son ventre, probablement sa partie *tranchante,* ainsi que nous l'avons noté plus haut. Mais on distingue le ventre *mruglat,* de celui qui n'est pas *mruglat. Beten,* le ventre, étant féminin en hébreu, il est clair que ce participe pual de *rgl* se rapporte à *beten.* Mais quel en est le sens? *Regel* signifiant *le pied,* peut-être pourrait-on hasarder la traduction suivante : « le ventre en métal *battu», écaché*?

4. — *Les trompettes.* Nous avons en Josèphe (*A. J.,* III, XII, 6) une description des trompettes telle qu'il avait pu les voir de son temps : « Moïse inventa une sorte de cor, qu'il fit faire en argent. Voici en quoi il consiste. Sa longueur est un peu moins d'une coudée; c'est un tube étroit un peu plus épais qu'une flûte, avec une embouchure d'une largeur suffisante pour recevoir l'inspiration et une extrémité en forme de clochettes comme en ont les trompettes. Il s'appelle *asôra* en hébreu. Il en fit deux : l'une servit à convoquer et à réunir le peuple en assemblée. Quand l'un de ces cors donnait le signal il fallait que les chefs se réunissent pour délibérer sur leurs affaires à eux : avec les deux ensemble on rassemblait le peuple » (trad. Julien Weill)[2]. D'après *Num.,* X, 1-10 les trompettes servaient à la convocation de l'assemblée, à signaler la levée du camp, pour la guerre, les sacrifices et les fêtes. Comme dans notre document, le soin des sonneries de trompettes est réservé aux prêtres : « Ce seront les prêtres qui sonneront les trompettes; ce sera une loi perpétuelle pour vous et pour vos enfants », *Num.,* X, 8.

Il faut noter que notre document a un amour particulier du chiffre sept[3]. Sept lévites sortiront avec sept trompes dans leurs mains (VII, 14). Un peu plus haut on parlait de sept prêtres en ornements, dont six portaient les trompettes. On ne peut évidemment s'empêcher de rapprocher ces sept trompes des sept trompettes de l'Apocalypse de Jean. Signalons d'ores et déjà qu'un autre rapprochement particulièrement significatif s'impose entre nos documents et l'Apocalypse. Dans un des hymnes qui viennent d'être publiés, le psalmiste mal-

1. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, l'ignore.

2. La meilleure illustration de la description de Josèphe est la figuration des trompettes juives sur l'arc de Titus. Cfr B. Ubach, *Illustration de Nombres et Deutéronome,* Montserrat, 1954, p. 14.

3. On charge l'ennemi sept fois, on a sept javelots, VI, 2. Il y a sept rangées de cavaliers aux ailes de l'armée : sept cents cavaliers à droite et sept cents cavaliers à gauche, VI, 8-9. On lance sept fois les pierres de fronde, VIII, 1, etc., etc. Ces constatations, notons-le, accentuent le caractère particulièrement idéal de ces combats.

heureux, symbolisant sans doute la communauté de Qumrân, se compare tour à tour à une ville assiégée et aussi à une femme en travail mettant au monde son premier-né identifié à l'enfant mâle d'Is., LXVI, 7 et au « conseiller admirable » d'Is., IX, 6 [4]. Or, nous avons déjà là le thème d'*Apocalypse,* XII, 1-7 : « Un signe grandiose apparut au ciel : c'est une Femme... elle est enceinte et crie de douleur dans les tortures de l'enfantement... La Femme mit au monde un enfant mâle, celui qui doit mener tous les gentils à coup de gourdin ferré [5] ». Dans l'un comme dans l'autre cas, le Fils de la femme a des prérogatives messianiques.

5. — *La présence de Dieu au milieu du camp.* Le sanctuaire qui doit se trouver dans une tente est appelé « le lieu de la Main » VI, 6. On dit que « l'Esprit sera parmi tous les camps » précisément en cet endroit. Quelques lignes plus bas, on parle du « lieu où Dieu réside ». Cela appelle plusieurs remarques. Si l'on dit le « lieu de la Main », pour le sanctuaire de Jahweh, c'est sans doute pour éviter le tétragramme sacré. Par surcroît, on peut se demander, si déjà, dans ce sanctuaire, n'était pas représentée une Main pour symboliser la puissance divine, comme on le voit, par exemple, pour les peintures de la Synagogue de Doura-Europos, dans la scène de la sortie d'Egypte [6]. Cette représentation de la Main divine est, à ma connaissance, la plus ancienne. Elle date de 245-256 ap. J.C. Nos textes font plusieurs fois mention de la force de la Main de Dieu : « Le combat est pour toi et, par la force de ta main, seront mis en pièces leurs cadavres sans qu'ils aient quelqu'un pour les ensevelir » XI, 1 et « Quand sera levée la main de Dieu, la grande, contre tout Bélial » XVIII, 1, 3, etc. L'Esprit doit être ici l'Esprit de lumière qui réside dans le camp pour être tout proche des combattants. Enfin, on remarquera, qu'à la différence de *Deut.,* XII, 5, ce n'est pas simplement le Nom qui réside dans le sanctuaire, mais Dieu lui-même, ce qui est à rapprocher de la théologie des schismatiques d'Eléphantine. En effet, dans un des papyri nouvellement publiés on lit : « Yeho, le dieu qui habite à Eléphantine » [7].

6. — *Les hommes de la Règle.* La « Guerre » mentionne plusieurs fois « les hommes de la Règle » (*Serek*) [8]. Je pense que *serek* équivaut ici à « organisation » et pourrait correspondre au grec τάγμα. On sait que c'est ainsi que Josèphe désigne les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens [9] et plus particulièrement les Esséniens non mariés ou mariés [10].

Rome. Saint-Louis des Français, février 1955.

M. Delcor,
du Centre National de la Recherche Scientifique.

4. Cfr *'Oṣar...*, pl. 37, et ss.
5. Citation du psaume messianique II, 27.
6. Comte Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos (245-256 ap. J.C.),* Rome, 1939, pl. XVII.
7. Pap. 12, 2. Cfr G. Kraeling, *The Brooklyn Museum, Aramaic papyri,* New-Haven, 1953. Sur la portée de l'expression dans ces documents, cfr *ibidem,* p. 85.
8. XV, 4. Cfr « les vieillards de la Règle », XIII, 1.
9. *B. J.,* II, 163.
10. *B. J.* II, 122, 125, 143, 160, 161. Sur ce point, cfr R. Marcus, dans *Journal of Biblical Litterature,* 1952, p. 207.

Le « revival » de l'Eglise orthodoxe de Grèce

Les catholiques d'Occident n'ont guère l'occasion de se faire une idée précise de l'Orthodoxie vivante. Les petits groupes d'orthodoxes avec lesquels ils entrent, de temps à autre, en contact, font presque tous partie de la Diaspora en majorité slave; or, ces exilés, malgré qu'ils en aient, ne parviennent pas, en général, à révéler à leurs frères latins le vrai visage de l'Eglise orthodoxe. La raison en est que, sans parler des conditions précaires dans lesquelles ils se voient contraints de mener leur vie ecclésiale, eux-mêmes, pour nous expliquer leur foi, la « situent » par rapport à nous, ce qui a pour effet d'en accentuer, à nos yeux, les divergences d'avec la nôtre. Si toute plante exotique, transférée dans une terre étrangère, y perd déjà ses qualités natives, elle ne peut manquer, en outre, d'étonner l'observateur qui la compare mentalement à la flore indigène et en juge sans référence à son « environnement » naturel.

Pour connaître l'Orthodoxie, il importe donc d'aller la voir vivre at home[1]. De même que, pour bien apprécier un tableau, il faut se mettre dans une certaine perspective, que le peintre lui-même a déterminée, ainsi, pour porter un jugement équitable sur l'Orthodoxie existante, il faut participer à la vision, à l'« Anchauung » que nos frères d'Orient se font du mystère de l'Eglise et estimer d'après elle sa situation concrète, comme on juge d'une religion d'après son credo.

Conception orientale de l'Eglise.

On l'a souvent noté, l'Orient chrétien est porté à mettre l'accent, dans le christianisme, sur son caractère eschatologique : on entend par là que l'Orthodoxie est moins attentive aux conditions présentes, à la « situation » terrestre de notre vie chrétienne qu'à sa consommation finale, moins encline à regarder l'Eglise en marche que le Royaume de Dieu qui vient et qui est, dès à présent, notre espérance. La remarque nous paraît juste et incontestable dans sa généralité : la vision de gloire qu'évoque l'Eglise pour nos frères orthodoxes se révèle, en effet, dans leur art religieux et en particulier dans le style même de leurs édifices sacrés. Il suffit d'entrer dans une église byzantine pour sentir, dès l'abord, ce changement d'atmosphère : ce n'est point dans l'arche, la tente de réunion au milieu du désert que l'on pénètre, mais dans le palais de Dieu. L'architecture elle-même nous en avertit du dehors : on ne voit pas, en Grèce et à Constantinople, ces hautes nefs, si fréquentes en nos pays, surmontées d'un ou deux clochers comme de mâts pointés vers le ciel et nous rappelant le caractère transitoire de l'Eglise du Christ, « navicula Petri » voguant sur la mer de ce monde; au contraire, c'est l'édifice stable et définitif, où le plan carré (ou basilical) coiffé de la (ou des) coupole(s) évoque, par une représentation géomé-

1. Cette bonne fortune nous échut, l'automne passé, au cours d'un voyage de plusieurs mois en Grèce. D'un séjour aussi bref on ne peut guère rapporter que des impressions; si un étranger ne se risque qu'avec crainte à juger d'un autre peuple, même après une longue familiarité, que dire de l'hôte de passage qui cherche à découvrir ce qu'il y a de plus profond, de plus impénétrable dans l'âme d'une nation : sa religion vécue? Il n'est d'autre excuse à cette témérité que l'urgent besoin de nous connaître pour nous en estimer davantage et, sans doute, mieux nous entr'aider : la grande cause de l'unité, en ce monde où les valeurs chrétiennes se sentent si menacées, vaut bien que l'on se communique l'un à l'autre ses expériences mutuelles, pour limitées qu'elles soient.

trique du ciel et de la terre réunis, une image symbolique de l'Univers. Cette forme architecturale que l'on retrouve, partout la même, de la « grande église » de Constantinople du VI^e siècle aux tardives et coquettes églises à croix grecque du XIV^e siècle à Salonique, n'est pas arbitraire; elle répond à une intention théologique. On peut lire dans le manuel classique d'iconographie religieuse que fut pour l'art byzantin la « μυστικὴ θεωρία » du pseudo-Germain de Constantinople, cette description de l'église-bâtiment : « L'église est le ciel terrestre où le Dieu céleste habite et se meut[2] ». Cette conception semble tout à fait conforme à la pensée patristique : « paradis sur terre » comme ont aimé à dire les Pères grecs, l'Eglise-société suggère d'abord, pour un orthodoxe, la communauté glorieuse des élus, en tant qu'elle est anticipée dans la communauté liturgique et c'est pourquoi il la voit surtout représentée (rendue présente) dans l'acte du culte qui a nom de λειτουργία et par lequel il désigne le saint sacrifice de la messe. Mais alors que pour un latin d'Occident, le sacrifice eucharistique est envisagé avant tout comme une actualisation du Calvaire et un moyen de communier sacramentellement au Christ immolé, l'Oriental voit dans les cérémonies de la « leitourgia » le service même du Grand Roi, anticipation et participation de la liturgie céleste. C'est un hommage à l'Agneau triomphant plus qu'une commémoraison de son sacrifice; n'est-ce pas ce que l'on éprouve, à un des moments les plus solennels de la liturgie byzantine, dans le rite de la grande Entrée, où l'assemblée des fidèles semble incarner dans le sensible une vision de gloire de l'Apocalypse?

C'est donc bien au chœur de la cour céleste, dans une sorte de prélude à notre activité éternelle, que s'associe le chrétien d'Orient, prenant part aux saints mystères : l'âme de cette liturgie somptueuse, enrichie de tout l'apport du cérémonial byzantin, n'est-elle pas, au fond, la vieille mystique chrétienne, toute baignée des clartés de l'au-delà, quand les premiers fidèles, réunis pour la synaxe eucharistique, vivaient le mystère de l'Eglise dans l'espérance d'une Parousie toute proche et chantaient cette belle prière, attestée par la Didaché : « qu'advienne la grâce et que passe ce monde[3] ! » On comprend, dès lors, que l'Orthodoxie, si fidèle aux traditions antiques, envisage de préférence l'Eglise dans son activité liturgique, où elle exerce pleinement sa mission de rendre sacré l'homme et l'univers.

Pratique religieuse.

S'il en est ainsi, le problème de la sanctification de la vie chrétienne, fin que poursuit l'Eglise ici-bas, se posera, pour les orthodoxes comme pour nous, en termes de pratique religieuse; il sera même, en un sens, plus crucial pour eux que pour nous, s'il est vrai que la « leitourgia » constitue pour l'Eglise d'Orient le moyen principal, pour ne pas dire essentiel, de sa pédagogie spirituelle.

A cet égard, il est malaisé de se faire une idée quelque peu nette de la pratique religieuse en Grèce; à défaut de statistiques précises, on en est réduit à des conjectures, reposant sur des témoignages indirects. Ce n'est pas évidem-

2. *P.G.*, XCVIII, 384.

3. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος (*Did.*, X, 6). Cette impression de triomphe eschatologique ne m'a jamais autant saisi qu'à un enterrement auquel j'assistai dans l'église métropolitaine de Salonique : quels accents d'allégresse et presque de victoire en cette liturgie qui reflète plus la joie pascale que les pleurs des vivants. Sans doute, notre liturgie latine des défunts multiplie-t-elle les paroles de consolation dans l'évangile et la Préface, mais les accents du *Dies Irae* et du *Libera me*, avec la sombre perspective du Jugement, marquent bien davantage l'état d'âme des assistants et donnent, à leur gré, le ton à toute la cérémonie.

ment sans raison que l'assistance à la liturgie dominicale et la participation aux sacrements s'inscrivent en bonne place parmi les préoccupations pastorales du clergé grec : ne serait-ce pas que la fréquentation de l'église y laisserait à désirer comme en certaines de nos grandes cités d'Occident? Les causes de cette situation nouvelle sont d'ailleurs obvies. Les tristes effets de la seconde guerre mondiale et de la guerre civile, avec leur cortège de misères et de paupérisme, l'influence néfaste de la propagande communiste semblent avoir éloigné de la pratique religieuse une bonne part de la population des villes, guettée d'ailleurs par un matérialisme pratique, produit funeste, diront certains, importé d'Occident avec ses techniques et son standard de vie.

Le clergé.

Le remède à cet état de choses serait à chercher dans un clergé zélé et bien formé, habilité à sa tâche pastorale dans un monde en pleine révolution sociale et culturelle. Or, c'est en ce domaine que la carence est le plus marquée. C'est Mgr Spiridon lui-même, archevêque d'Athènes, qui y insiste à deux reprises, dans un rapport présenté en octobre 1951, lors de la 97e session du Saint Synode [4] et en février 1952, à l'occasion de l'Assemblée extraordinaire de la Hiérarchie grecque [5] : depuis un siècle que l'Eglise de Grèce a retrouvé sa liberté, elle n'a pas encore un clergé bien formé. Les prêtres que l'on forme dans la plupart des séminaires ont une préparation insuffisante : certains n'y font même qu'un stage de deux mois avant leur ordination [6]. La cause principale en est, selon Mgr Spiridon, la tutelle étroite et paralysante que l'Etat, indifférent aux questions religieuses, impose à une église qu'il est censé pourvoir de ses deniers et dont il ne sait pas apprécier le rôle et l'importance au sein de la nation [7].

L'« Apostoliki Diakonia ».

C'est à cette déficience si dommageable pour le bien des âmes que tente d'obvier un organisme officiel de l'Eglise de Grèce, appelé à un grand avenir, l'*Apostoliki Diakonia,* le Service de la Mission. Fondé avant la guerre, il n'obtint sa reconnaissance officielle qu'en 1946 et sous l'impulsion énergique d'un laïque, Mr Vellas, Professeur à l'Université d'Athènes, il inscrivit à son actif d'heureux résultats qui se firent immédiatement sentir dans tous les domaines de la vie de l'Eglise.

Son initiative la plus heureuse en vue de la réforme du clergé fut la création d'une école de théologie à l'ancien couvent de Moni Petraki à Athènes où il pouvait enregistrer, pour l'année 1951, 120 étudiants en théologie et 150 en 1952. Mais ceci ne constitue encore, on le devine, qu'un début. C'est l'amélioration du

4. Cfr Ἐκκλησία, organe de l'Eglise de Grèce, 1er nov. 1951.

5. Ἐκκλησία, 15 février et 15 mars 1952. Voir aussi *Irénikon,* t. XXV, 1952, pp. 61 et 173, ainsi que la revue hollandaise, *Het christelijk Oosten en Hereniging,* 1952, t. V, 2, p. 138-139.

6. Mr Keramidas, directeur de la revue *Enoria* (Paroisse) fait écho à cette constatation pessimiste : d'après lui, sur les 7.150 prêtres orthodoxes du Royaume, près de 9 % auraient une culture si rudimentaire qu'elle leur suffit à peine à lire correctement les textes liturgiques. Peut-être le tableau est-il volontiers poussé au noir, mais la situation n'en apparaît pas moins tragique (cfr *Het christ. Oosten en Her.,* 1952, t. IV, 4, pp. 296-297).

7. Qu'on songe au fait que dans le nord du pays, plus de 600 paroisses sont sans prêtres et que plus de 800 églises ont été détruites par la guerre. Le problème financier reste, cela va sans dire, un des facteurs qui explique cette inertie de l'Etat; mais il n'est pas le seul.

statut des écoles supérieures ecclésiastiques et la fréquentation plus élargie des Facultés de théologie aux Universités d'Athènes et de Salonique [8] qui seules peuvent élever le niveau de culture intellectuelle du clergé qu'une solide formation spirituelle et sacerdotale adaptera d'autre part à sa fonction pastorale.

En vue de cette évangélisation d'un caractère si urgent [9], les vocations sacerdotales sont malheureusement trop peu nombreuses; la situation d'un prêtre de paroisse est financièrement peu enviable et généralement trop dépréciée et la jeunesse ne s'y sent pas inclinée [10]. En dépit du zèle et de la compétence indéniables de quelques métropolites et prêtres de paroisse (nous songeons en particulier à Athènes, Salonique et quelques grands centres), le clergé actuel a le sentiment d'être inférieur à la tâche qui le réclame. Aussi est-ce au laïcat qu'il incombe entre-temps de parer aux nécessités les plus pressantes.

Le laïcat.

Il le fait avec un dévouement admirable. Le rôle qu'il joue dans les affaires proprement ecclésiastiques est considérable et susciterait chez nous de l'étonnement, mais il n'a rien que de naturel dans l'Orthodoxie [11], où la participation du « peuple » chrétien aux fonctions apostoliques est plus étendue que dans l'Eglise latine. Cette coopération s'exerce en particulier dans le ministère de la prédication, qui est assuré, en grande partie, dans les diocèses par des théologiens laïcs. L'Etat n'assumant officiellement la subsistance que d'une trentaine d'entre eux, ce petit nombre ne peut satisfaire à toutes les demandes et le besoin de bons prédicateurs se fait cruellement sentir.

Telle est la seconde lacune qu'a entreprise de combler l'*Apostoliki Diakonia*, par la formation de prédicateurs adjoints; elle en comptait déjà une soixantaine en 1951, comme le révélait Mr Vellas, dans un rapport présenté à la réunion générale des théologiens de Grèce en juin 1951 [12] et ce nombre n'a fait que s'accroître depuis lors. Ces prédicateurs itinérants s'acquittent d'une tâche ardue mais féconde pour la reconquista chrétienne de la Grèce. Par leurs missions et conférences données un peu partout dans les villes et les campagnes, par leurs allocutions religieuses à la Radio d'Athènes et à des postes régionaux, par la publication dans l'organe de l'*Apostoliki Diakonia* « ὁ Ἐφημέριος » (Le prêtre de paroisse) de canevas d'homélies à l'adresse du clergé, ils travaillent efficacement à un renouveau spirituel des masses, en rendant aux chrétiens ébranlés ou fluctuants la fierté de leur foi et le courage de la vivre dans toute sa pureté.

---

8. Outre l'ancienne école théologique d'Athènes, Rhizarion (du nom de son fondateur), on ne comptait en 1947 que 7 Instituts de théologie (analogues à nos grands séminaires). Or, sur les 7.150 membres du clergé, il n'y avait que 100 diplômés et 270 seulement avaient achevé leur formation ecclésiastique au Rhizarion ou dans un Institut analogue (cfr la revue *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 1947, t. 37, p. 184-185, à laquelle nous empruntons ces chiffres).

9. En 1951, l'appel de Mgr Spiridon à son clergé d'Athènes en vue d'une mission dans le nord du pays eut pour résultat l'envoi de près de 50 archimandrites en Macédoine qui y visitèrent 450 villages et hameaux et purent y célébrer la sainte liturgie et administrer les sacrements à une population quasi abandonnée. Ils furent en général bien reçus, mais il ne semble pas que cette initiative ait été reprise les années suivantes.

10. En 1953, on a hélas! constaté la défection de 84 enfants dans les écoles théologiques préparatoires (analogues à nos petits séminaires) (voir *Int. kirchl. Zeit.*, 1954, t. 44, p. 23).

11. La direction par un laïque d'une œuvre aussi ecclésiastique que l'*Apostoliki Diakonia* en est une preuve évidente, puisque la Hiérarchie a ratifié ce mandat et en a demandé la prorogation à plus d'une reprise.

12. Ἐκκλησία, 1er décembre 1951, XXVIII, n° 23, p. 269.

Toutefois, la prédication aux adultes n'est pas l'unique secteur, où le Service de la Mission exerce son activité kérygmatique; c'est à l'enfance et à la jeunesse qu'il réserve le meilleur de ses soins. Il y pourvoit par l'érection d'écoles de catéchètes et de catéchismes [13], aménagées selon les méthodes de la pédagogie moderne et dont le nombre s'élevait en fin 1951 à 1300 avec 120.000 élèves.

L'enseignement oral est complété et prolongé par la bonne presse : périodiques pour la famille : τό χαρούμενο σπίτι (la joyeuse maisonnée), pour l'enfance : τὰ χαρούμενα παιδία (les enfants joyeux), le clergé : ὁ ἐφημέριος ; édition de livres liturgiques, entre autres l'ὡρολόγιον μέγα (grand bréviaire), érection de bibliothèques paroissiales, etc. Sur le plan de l'assistance sociale et des œuvres paroissiales, signalons une innovation de la *Diakonia* : la création d'un ordre de « diaconesses », auxiliaires féminines du clergé, qui, grâce à leur formation théologique et pastorale, peuvent suppléer utilement à la carence des prêtres de paroisse et témoigner activement de la charité du Christ en des milieux habituellement fermés à toute influence religieuse. Toutes ces œuvres si variées montrent à l'évidence le dynamisme de cette institution, qui compte à peine dix ans d'existence et qui s'est donné pour tâche de rendre à l'Eglise de Grèce son élan missionnaire.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de l'*Apostoliki Diakonia,* la plus récente institution officielle de l'Eglise grecque. A vrai dire, elle n'est pas seule à œuvrer dans le champ du Seigneur; d'autres associations plus anciennes, d'un caractère privé ou semi-officiel, travaillent depuis longtemps, et avec un succès égal, à l'apostolat.

La Fraternité « Zoï ».

Parmi ces groupements apostoliques, la première place revient, sans conteste, à la Fraternité Ζωή (La vie). Fondée, il y a plus de quarante ans, en 1911, par un archimandrite, le P. Eusebios Matthopoulos, cette sorte d'Institut religieux comprend des prêtres et laïcs, vivant en communauté, pour la plupart théologiens, gradués d'Université, qui se vouent à une vie de perfection et d'apostolat dans le monde. Des visites que nous fîmes à leurs centres d'Athènes et de Salonique nous avons gardé la plus vive impression. Comment oublier le spectacle de ces ruches au travail, où règne un esprit d'entr'aide et d'émulation spirituelle et où se forment des apôtres d'une rare qualité [14], aussi cultivés que chrétiens convaincus, élite incontestable du laïcat orthodoxe. Cette Fraternité peu nombreuse (ils sont moins d'une centaine) mais active, qui a visé, dès ses origines, à promouvoir une vraie croisade spirituelle à travers la Grèce, a préludé à presque toutes les tâches que l'*Apostoliki Diakonia* n'a fait que reprendre et organiser sur une plus vaste échelle : écoles de catéchistes et écoles du dimanche (on en comptait 1700 pour l'année 1952-1953 avec un nombre de 150.000 enfants), prédications et conférences à toutes les classes de la société, publication de périodiques religieux, l'hebdomadaire *Zoï,* qui tire à 150.000 exemplaires, éditions populaires de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la « leitourgia » ainsi que diverses brochures d'un caractère scientifique et apologétique destinées aux laïcs cultivés.

A la Fraternité Zoï se rattache une organisation parallèle pour les femmes, le mouvement *Eusebeia* (Piété) dont les membres exercent leur apostolat dans des secteurs analogues, en particulier dans le monde universitaire féminin, chez

13. *Ib.* Voir aussi *Het christ. Oost. en Her.,* 1952, V, 2, pp. 142-143.

14. On augure bien de la formation donnée par *Zoï* à ses membres, quand on a eu le plaisir d'approcher d'aussi éminentes personnalités que le Supérieur actuel, Mr le Professeur Trembelas, de l'Université d'Athènes, dont ses auditeurs m'ont assuré, à plus d'une reprise, qu'un seul de ses sermons valait une retraite.

les infirmières (association *Ste Eunice*), dans la classe ouvrière et les organisations professionnelles.

Ce mouvement autonome, qui, pour n'être pas aussi inféodé à la Hiérarchie que l'*Apostoliki Diakonia,* n'en est pas moins l'auxiliaire le plus dévoué de l'Eglise, a rempli et joue encore un rôle de premier plan dans l'évangélisation du monde grec moderne : c'est de lui, en effet, et de son influence spirituelle que sont nées, avant comme après la seconde guerre mondiale, une foule d'associations chrétiennes visant à la pénétration de l'esprit de l'Evangile dans tous les domaines de la vie sociale et familiale : Union chrétienne des Professions libérales avec sa revue mensuelle *Aktines* (Le rayon), d'une belle tenue intellectuelle et littéraire; l'Association des étudiants chrétiens, la plus importante en Grèce, avec ses 2.500 membres actifs et son rayonnement dans le monde universitaire (sous la présidence de Mr le Professeur Bratsiotis, de l'Université d'Athènes), Union des Parents et celle des Educateurs chrétiens, Union des jeunes travailleurs avec l'école technique « L'apôtre Paul », au Pirée, etc.

Les Unions chrétiennes orthodoxes.

A vrai dire, en ce dernier secteur, celui de la Jeunesse, milite, depuis de longues années, un groupement plus vaste et plus important, les « *Unions chrétiennes orthodoxes* », dirigé avec autant de zèle que de compétence par le P. Angelos Nissiotis, curé d'une des paroisses du centre d'Athènes, la *Zoodochos Pigi.* Dû à l'initiative d'un prêtre de paroisse, le P. Marcos Tsactanis, qui fondait, en 1913, dans sa paroisse Sainte-Catherine, les premières écoles du dimanche, ce mouvement, analogue à notre Action catholique, a connu un merveilleux développement dans l'entre-deux-guerres et a proliféré en une série d'œuvres multiples, témoignant de sa vitalité chrétienne et de son souci d'adaptation aux exigences de l'apostolat contemporain : cercles d'étudiants et d'ouvriers, organisation des loisirs (camps de vacances, pèlerinages), œuvres d'assistance et de miséricorde, activités interconfessionnelle et oecuménique [15], sans oublier la presse qui est le complément obligé de toute action durable et continue, avec les périodiques καινὴ κτίσις (nouvelle création) et παιδικὴ χάρα (joie des enfants), telles sont quelques-unes, parmi les principales, des formes que revêt l'apostolat d'un mouvement, qui mobilise le meilleur des forces de la jeunesse chrétienne orthodoxe et laisse entrevoir pour l'avenir les plus belles espérances.

Problèmes actuels.

Cette efflorescence, pour ne pas dire cette exubérance, d'œuvres apostoliques et d'organisations diverses montre à l'évidence que nous assistons dans l'Eglise de Grèce à un réveil. Face à un monde paganisé, mise en présence de doctrines et d'adversaires qui complotent la ruine de son héritage chrétien, l'Orthodoxie grecque prend soudainement conscience du danger et de la tâche qui l'attend. Par là, elle prend conscience d'elle-même comme Eglise et, à la faveur d'une expérience unique, elle apprend une leçon à laquelle ne l'avait pas préparée son histoire antérieure : elle se détache peu à peu d'un Etat qui la tenait en tutelle et elle en vient à ne compter que sur elle-même. C'est qu'aussi bien l'ennemi n'est pas seulement extérieur, mais intérieur, il vient du sein même de cette communauté nationale à laquelle, par la force des choses, l'Eglise a lié son

15. On sait, dans les milieux oecuméniques, le beau témoignage que donne le groupe de la jeunesse orthodoxe et l'activité qu'il déploie dans toutes les grandes manifestations de la vie de l'Eglise grecque. C'est à l'Association des étudiants chrétiens de Grèce que l'on doit la publication du beau Symposium oecuménique « *Paulus-Hellas-Oikumene* » (Athènes, 1951), lors de l'anniversaire de l'arrivée de S. Paul en Grèce.

sort et dont dépendent ses moyens d'action. Or, si César redevient païen et prétend faire la loi à l'Eglise, que reste-t-il à cette dernière sinon de secouer le joug et de retrouver sa liberté d'action? Privée de l'appui extérieur d'un Etat chrétien, où s'inscrivait jadis et s'incarnait sa mission toute spirituelle, contrée dans son action religieuse par un gouvernement laïcisant, quand il n'est pas franchement hostile, l'Eglise grecque revit, à sa façon, la querelle du Sacerdoce et de l'Empire. Si elle ne veut pas trahir les espoirs que fondent sur elle ses fidèles, en préférant à l'appel de la Terre promise avec ses risques, la sécurité de l'Egypte avec la servitude, il lui faut créer son propre corps, ses propres moyens d'action, qui la rendent, à la longue, totalement indépendante d'un pouvoir extérieur qui la tenait jusqu'ici sous sa coupe.

Par là, elle fera, immanquablement, la découverte de l'aspect institutionnel de l'*ecclesia*, du caractère militant du peuple de Dieu ici-bas, mis à part parmi les nations et menant avec ses propres armes, sous la conduite de ses chefs, les combats de Dieu pour la conquête du monde au Christ.

Relations avec l'Occident et l'Eglise romaine.

Cette expérience, qu'elle vit avec des fortunes diverses[16], la rapproche de nous, timidement sans doute, mais sûrement. On le constate, à voir l'intérêt que suscite chez elle l'action pastorale de l'Eglise latine, ses méthodes et ses institutions : elle envoie ses prêtres et ses théologiens laïcs, ses diacres et ses diaconesses en Occident, en France surtout, en Allemagne, en Belgique, afin de les initier au ministère de la confession[17], à la catéchétique, à l'évangélisation et même au mouvement liturgique; elle ne dédaigne pas de s'inspirer de la philosophie chrétienne et de l'apologétique de l'Occident pour répondre plus efficacement aux questions que lui pose la mentalité moderne et qu'elle ne peut plus traiter par prétérition. Ses professeurs et ses théologiens nouent d'excellentes relations avec les milieux universitaires catholiques et se montrent désireux d'établir avec eux des contacts durables et enrichissants.

Ce n'est pas toutefois que l'Eglise grecque oublie ses préjugés contre le catholicisme romain, tant s'en faut; elle craint toujours l'ingérence de ce qu'elle appelle la « politique » du Vatican et ne comprend pas davantage le rôle et la fonction spirituelle de la Papauté; elle s'irrite du prosélytisme catholique et déteste, plus que tout, l'Uniatisme qui a pour effet, croit-elle, d'installer à demeure le schisme au sein de l'Orthodoxie. L'Eglise catholique, avec son appareil étatique et son uniformité qui laisse, à leur gré, peu de place à l'Esprit de la Pentecôte, reste, pour la plupart des grecs orthodoxes, une énigme qu'ils ne parviennent pas à comprendre ni à réconcilier avec leur conception de la liberté chrétienne. Aussi, l'union avec Rome n'est-elle pas pour demain et en dépit de rapports cordiaux entre orthodoxes et catholiques sur le plan personnel, l'Eglise grecque, dans son ensemble, lie toujours une fidélité farouche à l'Orthodoxie avec l'antilatinisme.

16. Une des affaires où l'Eglise eut le plus à se plaindre de l'ingérence de l'Etat fut celle des paléimérologistes (partisans de l'ancien calendrier julien). L'Eglise officielle ayant adopté le nouveau calendrier pour des raisons évidentes de commodité, un schisme éclata entre partisans de l'ancien et du nouveau calendrier. En face des manifestations violentes qui se déchaînèrent, l'Etat, dont le devoir eût été d'appuyer le Saint Synode, soutint secrètement les rebelles, par politique. Finalement, l'archevêque d'Athènes se vit contraint, pour venir à bout des récalcitrants, de recourir au bras séculier, au grand dam, sans doute, de la paix des âmes; on n'ignore pas, en Occident, depuis le donatisme, ce qui peut résulter, dans les affaires de l'Eglise, de méthodes policières.

17. Si la confession fréquente n'est pas très en honneur chez les orthodoxes, la raison principale en est sans doute la pénurie de bons confesseurs, elle-même due au manque de formation théologique et pastorale. L'extrême rareté des communions n'y est-elle pas, elle aussi, un peu liée?

Ce fait nous a frappé, tout particulièrement, lors de notre visite au Mont Athos, qu'on peut bien appeler, aujourd'hui encore, la citadelle de l'Orthodoxie, en raison de l'action préservatrice et conservatrice que ne cesse d'exercer ce haut-lieu spirituel sur la foi et la piété orthodoxes[18]. En dépit de la très cordiale hospitalité dont il est l'objet, l'occidental ne peut s'empêcher de reconnaître à mille indices la prévention instinctive que les moines de la sainte montagne gardent envers l'Eglise latine et qu'ils entretiennent quasi inconsciemment en eux-mêmes et chez leurs hôtes orthodoxes (mais est-ce conviction ou tradition?). Il faudrait en dire autant du bas clergé dans son ensemble, à de rares exceptions près[19]. Nous pensons toutefois que cette attitude s'explique, pour une bonne part, par l'ignorance et l'incompréhension. La preuve en est qu'au contact des éducateurs latins — religieux et religieuses, qu'ils voient se dévouer à une tâche ingrate sans beaucoup de consolations humaines, — bien des orthodoxes perdent leurs préjugés et en l'espace d'une génération, on a vu, dans les milieux cultivés, un retournement total des esprits. Les attaques virulentes, dont est quelquefois l'objet, de la part d'éminentes personnalités, le soi-disant prosélytisme catholique (bien à l'étroit, il faut l'avouer, dans la camisole des lois grecques) n'indiquent-elles pas l'influence secrète qu'exerce, sans phrases, ce témoignage discret de vies consacrées?

Perspectives d'avenir.

L'Eglise grecque traverse aujourd'hui une crise d'adaptation, qui nous paraît, comme toute crise, grosse de tout l'avenir. Le sort de l'Orthodoxie est un peu entre ses mains : jouissant à elle seule d'un statut de liberté, refusé aux autres Eglises orthodoxes, héritière de la grande tradition des Pères grecs qu'elle peut pénétrer mieux que personne, elle est, à la croisée des chemins, confrontée avec un problème, qu'elle est seule à pouvoir résoudre : celui de l'universalité de l'Eglise apostolique et de sa mission oecuménique ici-bas.

La solution en incombe à ses didascales, à ses apôtres et aussi, pour une part, à ses prophètes : à voir leurs efforts et leurs peines, à constater le standing intellectuel et le rayonnement grandissant de ses Universités, on est induit en tentation de croire que l'Eglise grecque choisira la voie qui mène à l'Oikoumené. Puisse-t-elle, en livrant, à l'intérieur de ses frontières, ce dur combat pour garder au Christ l'âme de ce peuple, naturellement pieux, élever sans cesse ses regards jusqu'aux horizons que le Christ ouvre à tous les chrétiens et qui ne s'arrêtent qu'aux extrémités de la terre.

G. DEJAIFVE, S. J.

---

18. Là également, la pénurie de vocations monastiques se fait sentir. Quelle tristesse de constater le vide grandissant de ces monastères florissants que furent, il n'y a pas si longtemps, S. Pantéleimon et Chilandar! Sans doute, la relève des monastères grecs est un peu mieux assurée et la Sainte Epistasie consacre tous ses soins à l'école athonique, pleine de promesses, mais au rythme où vont les choses, sauf un miracle, la crise va vers une issue fatale.

19. Comme on souhaiterait que cette défiance injustifiée cède la place à l'esprit d'accueil qui doit présider aux échanges entre chrétiens et que nous avons d'ailleurs rencontré auprès de certains prélats et dignitaires de l'Eglise de Grèce. Qu'il nous soit permis de rapporter ici un fait personnel. Nous sortions d'une visite à l'*Apostoliki Diakonia,* à Moni Petraki, lorsqu'un παππᾶς, âgé et vénérable, nous accosta, avenue de la reine Sophia, et, avisant notre habit de clergyman, s'enquit de notre nationalité. Sur notre réponse, il reprit aussitôt avec un bon sourire : «ἀδελφὸς ἐν Χριστῷ» (frère dans le Christ) et nous donna l'accolade. Plus tard, en contemplant à Vatopédi (Mont Athos) la belle fresque de « Pierre et Paul s'embrassant » nous avons songé plus d'une fois à ce geste fraternel, inspiré d'un esprit chrétien authentique autant que de la φιλανθρωπία proverbiale de l'âme grecque et, en dépit de son caractère anodin, nous n'avons pu nous empêcher d'y voir le gage d'une promesse.

Les Instituts séculiers

A propos d'un livre récent [1]

Le livre du P. Jean Beyer sur « Les Instituts séculiers » est le premier à avoir étudié dans son ensemble cette nouvelle institution de l'Eglise. Successivement, il les situe par leur origine historique dans le grand courant de la vie religieuse, par leur doctrine dans la théologie générale de l'état de perfection, par leur loi fondamentale et leur organisation [2] dans l'ensemble de la législation canonique. Telles sont les trois parties du volume, qu'encadrent une abondante bibliographie et un grand nombre de textes : documents des Papes et des Congrégations romaines, documents canoniques concernant les nouveaux Instituts : décret d'érection, de louange..., formules d'engagement, de consécration..., enfin des listes et des tableaux synoptiques des Instituts déjà approuvés ou en voie de l'être.

Nous aurions aimé exposer et discuter plus à l'aise que dans cette note ce travail de grande valeur, qui ne craint pas de frayer la route en un terrain en partie encore inexploré. Il était normal que l'institution d'un nouvel « état de perfection » renouvelât un grand nombre de problèmes. La perfection chrétienne est *le but* de l'Eglise [3]. Le but commande à tout. En instituant un « état de vie » consacré à la poursuite de ce qui constitue sa propre fin, l'Eglise engage pratiquement tout ce qu'elle est. En quoi donc cet état de perfection est-il nouveau, en quoi ne l'est-il pas?

L'auteur montre d'abord excellemment, par l'histoire et la théologie, la fidélité de l'Eglise, en cette nouvelle démarche, aux éléments fondamentaux auxquels depuis longtemps elle rattache « sa » perfection : l'engagement, librement contracté, des trois conseils vécus en un groupement « institué » par elle. Alors le nouveau, sera-ce ici l'apostolat pleinement « engagé », comme l'écrit parfois l'auteur? Oui, croyons-nous, mais à condition de comprendre, non pas précisément une vie *plus* apostolique, ou un apostolat plus *« personnel »*, mais l'apostolat *par d'autres moyens*. En réalité, il s'agit de mener l'apostolat dans la vie *extérieure* « du siècle », « par les moyens du siècle ». Tout le livre du P. Beyer est placé sous ce signe.

L'apostolat chrétien, c'est le rayonnement du Christ à travers l'Eglise. De quelle institution d'Eglise le Christ rayonnerait-il davantage que de la communauté religieuse, si elle est digne de ce nom? Aussi, des moniales elles-mêmes, Pie XII écrit-il : « Qu'elles sachent donc bien toutes que leur vocation est pleinement et totalement apostolique » [4]. Mais la laïcisation de la société cache à beaucoup le rayonnement proprement ecclésial. Parfois même elle l'entrave et le prohibe par une législation abusive [5]. Déjà des « religieux » se sont crus

1. J. Beyer, S. J., *Les Instituts séculiers,* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 20 × 13 cm., 404 p. Prix : 150 frs belges.

2. Principalement, la Constitution Apostolique *Provida Mater,* du 2 février 1947, voir la traduction intégrale dans *Nouvelle Revue Théologique,* 1947, p. 417-430. Nous citerons ce document par la page de cette traduction.

3. Voir *Provida Mater,* p. 419 b.

4. Constitution Apostolique *Sponsa Christi,* du 21 novembre 1950. Voir *Nouvelle Revue Théologique,* 1951, p. 297.

5. Il y a une gradation et une adaptation à observer dans la présentation de l'Eglise à des populations païennes ou déchristianisées. La révélation de l'Eglise commencera normalement par le contact de la charité personnelle d'un chrétien,

autorisés à s'adapter à cette situation du monde [6]. D'autres, en marge de la vie religieuse, s'écartant plus ou moins délibérément de ses usages, ont fait depuis un siècle et demi de nombreux essais dans la même voie. L'Eglise, par la Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia,* a voulu fixer ces essais et assurer aux nouvelles fondations, à la fois, l'authentique perfection évangélique dont elle est seule à juger, et l'appartenance visible au Corps mystique, qu'elle est seule à conférer [7].

Gardant dans un nouveau contexte les éléments fondamentaux de la perfection évangélique, les nouveaux Instituts séculiers aideront donc à mieux connaître la nature de l'état de perfection. Cette remarque très juste élargit singulièrement les perspectives du livre du P. Beyer. A la base de l'état de perfection, sont exigés les conseils évangéliques. L'auteur a bien raison de les rattacher à la vie trinitaire, vécue en Jésus et par Jésus, et qu'il décrit longuement. Il mentionne aussi le lien qui existe entre cette vie d'union au Père en Jésus et par Jésus et la réalisation de la « communauté », de l'Eglise. C'est là à nos yeux un point essentiel de la théologie de l'état du chrétien et par conséquent de l'état de perfection. Vivre dans le Christ, c'est être membre avec tous les chrétiens de son Corps mystique, c'est aussi vouloir réaliser, autant que possible, la communauté extérieure maximale, puisque le Christ total est essentiellement « visible ». L'état de perfection ne peut donc être que l'état de la « parfaite » communauté, *telle que l'Eglise l'institue.* Ainsi s'explique le mouvement de l'Eglise, qui de plus en plus, jusqu'à la Constitution Apostolique *Provida Mater,* a identifié l'état « complet » de perfection à la « vie en commun » [8]. Les Instituts séculiers nous montrent bien qu'il s'agit de l'appartenance au Corps mystique en un groupe externe, en une « communauté » totalement dévouée à l'Eglise; et que l'Eglise consent déjà à instituer cette « communauté » bien que les membres n'en modifient pas *personnellement* leur genre de vie, et ne cessent pas d'appartenir *individuellement* à la société profane.

Rien ne pouvait mettre davantage en relief la valeur profonde de la communauté religieuse *réalisée dans l'ordre externe,* où certains n'auraient vu qu'une aide extérieure — c'est trop peu — ou même une simple protection, assez paralysante d'ailleurs, contre les abus — ce qui est absolument faux. Non, la communauté parfaite, c'est le Christ total, c'est donc la gloire du Christ en ce monde [9], le Règne intégral de Dieu sur la terre, la Cité de Dieu, l'ordre social évangélique [10] et, pour le fidèle qui *veut* s'y sanctifier, la condition idéale de l'apprentissage de la vie trinitaire : « *Status perfectionis evangelicae acquirendae* ». Il en résulte que la perfection *propre,* « nouvelle », des Instituts séculiers, c'est de rester dans le siècle *non par goût du siècle,* mais *comme en exil volontaire, en messager avancé du Corps mystique auprès des hommes.*

Parlant de la théologie des états de perfection, l'auteur critique longuement la notion, plutôt orientale, nous devrions nous en apercevoir davantage, de l'« état de perfection » des évêques, qui du Pseudo-Denys a passé dans un certain nombre d'auteurs ascétiques. On sait l'interprétation assez laborieuse qu'en a donnée

---

d'un prêtre. Il faudra peut-être au début une simple assistance sociale. De là les Instituts séculiers.

6. On s'en convaincrait en parcourant par exemple Félix-Alfred Plattner, *Quand l'Europe cherchait l'Asie,* Tournai-Paris, Casterman, 1955, où sont exposés les voyages et activités caractéristiques des jésuites missionnaires aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

7. Voir *Provida Mater,* p. 422 c.

8. Voir *Provida Mater,* p. 418 b.

9. Cfr Ev. de saint Jean, XVII, 22.

10. Cfr *Directoire des prêtres chargés de religieuses,* livre collectif, coll. Problèmes de la Religieuse d'aujourd'hui, Edit. du Cerf, 1954, p. 79-84 et 89-93.

saint Thomas, respectueux du vieil auteur. Il est curieux de constater que pour les documents romains, qui traitent de la perfection des religieux ou des prêtres, la conception de Denys paraît inexistante : ils ne la mentionnent jamais. Il en est de même du droit canonique qui déclare que « le religieux qui devient évêque reste religieux ». L'auteur démontre facilement que cette conception n'est justifiée ni au sens de perfection du sacrement de l'ordre, l'épiscopat n'ajoutant pas, *du point de vue sacramentel,* au presbytérat reçu antérieurement, ni au sens d'exercice public de la perfection chrétienne.

Faut-il faire remarquer que cette position ne déroge en rien à la dignité éminente de l'évêque, mais rattache seulement cette dignité à une autre source? Le P. Beyer met en effet d'autant plus en valeur la *mission apostolique,* que beaucoup redécouvrent aujourd'hui sans la distinguer assez des pouvoirs sacramentels, et où le simple prêtre trouve « une véritable participation ontologique des pouvoirs de son Ordinaire » (p. 162). La mission apostolique n'est cependant totale que dans le Pape. Mais elle atteint manifestement, nous semble-t-il, une « plénitude » spécifique dans l'évêque, répondant à l'institution divine d'une juridiction épiscopale soumise à celle de Pierre. De toutes façons elle ne saurait donner lieu à un « état de perfection » : elle est d'un autre ordre.

Ajoutons encore que, si l'on voit dans l'état de perfection l'état de « parfaite communauté » instituée par l'Eglise, comme il faut le conclure, disions-nous ci-dessus, de la doctrine du Corps mystique, l'on trouvera une raison de plus d'affirmer, selon la doctrine de Pie XII, la différence entre le sacerdoce et l'état de perfection. De nouveau cela ne peut que faire ressortir la transcendance du prêtre, qui comme tel offre à Dieu, sanctifie, enseigne et dirige les états de perfection et les communautés de simples fidèles.

De l'éminente dignité du prêtre et de sa mission apostolique supérieure, découle une « obligation » de tendre à la perfection, plus grande que celle du laïc. Ici l'auteur nous paraît aux prises avec les imperfections de la terminologie. Il affirme clairement cette obligation à certains endroits, tandis qu'ailleurs il semble la nier. On voit cependant bien assez nettement sa pensée, croyons-nous. Dans les états de perfection, dirions-nous, l'Eglise propose un programme déterminé de vie personnelle et ecclésiale dont elle dit elle-même qu'il représente « les moyens efficaces et adéquats de sanctification » et qu'elle appelle la vie parfaite [11]. Cette vie parfaite, ainsi déterminée selon l'Evangile, personne n'est « obligé » de l'embrasser, le prêtre non plus. L'« état des conseils » n'est pas nécessaire au salut. D'autre part tout chrétien, et davantage tout prêtre, est « obligé » de tendre à la sainteté en un sens *indéterminé,* savoir 1) de ne pas limiter délibérément la charité envers Dieu et le prochain; 2) dans l'ordre des réalisations déterminées de la charité, de vouloir faire *des* progrès. Donc, en effet, pas d'obligation précise et déterminée d'adopter les réalisations concrètes de la perfection évangélique, savoir les trois conseils vécus effectivement et la communauté d'amour; mais obligation, plus grande chez le prêtre que chez tout autre, indéterminée il est vrai, de progresser dans la charité et dans ses réalisations pratiques. A chaque prêtre, le choix de ces réalisations est laissé.

La conception communautaire de l'état de perfection nous permettrait aussi, nous semble-t-il, de résoudre le problème de terminologie canonique — et théologique — que pose l'auteur dans sa troisième partie. On ne peut que le louer d'abord de faire de la théologie à partir du droit canonique et il ne nous paraîtrait pas sans danger d'opposer les conditions canoniques et les réalités théologiques, com-

11. Voir *Provida Mater,* p. 419; et passim : « ceux qui dévouent leur vie entière au Christ » (p. 417); « le don plénier au Christ », « la profession publique de la vie parfaite », « la profession pleinement achevée et plus strictement publique de vie parfaite » (p. 418); « cette profession publique et solennelle de la sainteté » (p. 419); etc.

me si les deux aspects, externe et interne, de l'Eglise ne devaient pas parfaitement s'unir et se correspondre. Au contraire, dirions-nous, l'état religieux, placé à la base de « l'édifice de la législation ecclésiastique » comme « un de ses fondements angulaires » [12], traduit et représente dans le droit canonique une tradition ecclésiale séculaire, dont les derniers documents romains relatifs aux états de perfection soulignent la valeur doctrinale et théologique. C'est de là que l'Eglise est partie pour penser et décider les nouveaux Instituts séculiers. C'est d'après la même base qu'il nous faut vérifier nos interprétations.

L'auteur voudrait appeler désormais du même nom de « consacrés » tous les membres des états de perfection. Peut-être à certains endroits incline-t-il à ne plus accorder de signification théologique précise au mot « religieux ». Surtout, il ne voit pas pourquoi appeler « séculiers » les Instituts récents : « Des consacrés, dit-il, ne sont jamais des séculiers » [13]. Si nous ne faisons erreur, l'explication « théologique » est à chercher du côté de la « communauté ». On peut être consacré au Christ dans un groupement « public », c'est-à-dire identifié pleinement avec l'Eglise jusque dans l'ordre externe : alors l'état de vie de la personne elle-même est changé, aussi dans l'ordre externe; sa vie se confond visiblement avec celle de l'Eglise dans une imitation, aussi externe, du genre de vie enseigné par le Christ. Ou bien l'on peut être consacré au Christ dans un groupement semi-public, lui-même introduit visiblement dans l'Eglise, mais sans que la condition externe des membres soit changée. Une situation juridique analogue se trouverait dans l'ordre civil : une association peut y exister en vertu d'une loi et cependant laisser les associés dans le droit privé. Entre l'état religieux et l'Institut séculier, c'est le rattachement externe des membres à la communauté ecclésiale qui diffère, c'est le degré de réalisation de la communauté visible [14]. Le rattachement est public et « canonique » pour le religieux; semi-public, mais juridique tout de même, légal, pour le membre de l'Institut séculier. L'état religieux représente la communauté ecclésiale « complètement » développée, aussi dans l'ordre externe; l'Institut séculier une communauté ecclésiale moins complète. Elle mérite cependant son nom d'état de perfection, grâce à la réelle « communauté » évangélique que l'Eglise a pu assumer en raison de l'engagement des membres aux trois conseils vécus sous des supérieurs. Mais l'Eglise ne veut pas aller ici jusqu'à créer la société évangélique publique, comme elle le fait pour l'intégration « complète » du religieux. Elle ne le veut pas pour permettre ce séjour normal dans le siècle dont la laïcisation actuelle de la société humaine fait une nécessité apostolique.

Le mot « séculier » n'a donc rien de péjoratif dans la langue de l'Eglise. Il ne suppose nullement le « choix » du « monde mauvais » au sens de saint Jean. On le savait déjà : on le voit mieux par la nouvelle appellation des Instituts « séculiers ». Le prêtre « séculier », dans la pensée de l'Eglise, n'est pas celui qui aime certains avantages du siècle, mais celui qui vit dans le siècle pour rester auprès des fidèles qui y vivent. Un chrétien « séculier » peut être personnellement un saint. N'empêche qu'il ne réalisera pas la communauté chrétienne « parfaite », l'ordre social évangélique, l'anticipation de la cité céleste. Telle est la situation du « siècle » racheté, que le Christ sauve par le sacrement de mariage.

Ainsi s'explique encore, nous paraît-il, cet autre fait dont parle l'auteur : que des Instituts séculiers puissent s'approcher plus ou moins de la vie « religieuse » : les uns sont autorisés à émettre des vœux publics, d'autres pratiquent la vie commune. C'est pourquoi nous ne partagerions pas les appréhensions de l'au-

12. *Provida Mater,* p. 419.
13. *Les Instituts séculiers,* p. 297.
14. Cfr *Provida Mater,* p. 420 c.

teur devant l'adoption, par certains Instituts séculiers, de pratiques empruntées à la communauté religieuse, par exemple un vêtement de chœur pour la récitation de l'office en commun, la coulpe ou pratique communautaire de la purification. Certes, il y a danger de « sclérose », mais il résulte de notre nature d'enfants d'Adam, que précisément viennent corriger, si elles nous sont possibles, les institutions communautaires en nous mettant davantage en contact avec le Christ total, dont la grâce est toujours communautaire. Notre moi égoïste s'oppose farouchement à notre intégration dans le Christ. La vie communautaire, pour autant qu'elle est possible en ce monde et compatible avec l'apostolat qui nous est confié, nous guérit, nous unit entre nous et au Christ et, par lui, à la vie trinitaire. Le vrai chrétien cherche toujours à restaurer les agapes primitives. Les consacrés de l'Institut séculier vivent isolés pour le Christ. Mais grâce au triple conseil reconnu par l'Eglise, ils sont réellement intégrés dans le Corps ecclésial qui est le Christ. En leur assurant désormais ce privilège, l'Eglise leur rappelle, on le voit, une vérité essentielle et les associe à sa force, celle de l'Epouse du Christ.

Telles sont quelques-unes des réflexions auxquelles nous a conduit la lecture attentive du livre du P. Beyer. Nul doute que les prêtres et les membres des Instituts séculiers n'en conçoivent eux-mêmes à leur tour en abondance. Outre les nombreux textes, les dispositions canoniques et tous les renseignements qui leur sont nécessaires, ils trouveront dans ces pages mille aperçus suggestifs, qui les aideront à reconnaître la grâce inestimable accordée au Corps mystique du Christ par l'institution du nouvel état de perfection.

René CARPENTIER, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours aux juristes catholiques d'Italie : la libération de l'état de faute et de peine. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 72-85 ; *La Doc. cath.*, 1955, col. 193-206).

Le Souverain Pontife a donné par écrit [1] la dernière partie de la longue étude destinée au VI[e] Congrès des juristes catholiques italiens [2] sur la faute et la peine. Il s'agit du processus de libération de l'une et l'autre. On devine l'importance de la doctrine proposée ; car si elle vise d'abord la répression civile du délit, elle aborde cependant plus d'une question sur les rapports entre Dieu et le pécheur.

La libération de la faute et de la peine ne s'identifient pas nécessairement ni quant à leur concept ni quant à la réalité ; c'est évident pour le coupable qui a achevé sa peine, sans avoir pour autant corrigé son attachement à la faute.

« Or, le retour à l'ordre juridique et éthique consiste essentiellement dans la libération de la faute et non de la peine. »

I. LA LIBÉRATION DE LA FAUTE

« La libération de la faute doit... rétablir dans leur intégrité les rapports troublés par l'acte coupable. S'il s'agit d'une simple dette *réelle*, c'est-à-dire concernant des prestations purement matérielles, elle peut être complètement éteinte par la seule prestation due, sans que soit nécessaire un contact personnel quelconque avec l'autre partie. Si, au contraire, il est question d'une offense *personnelle* (seule ou liée à une dette réelle), alors le coupable est tenu envers la personne du créancier par une obligation au sens strict, dont il doit être dégagé. Et comme cette obligation, Nous l'avons déjà dit, a un aspect psychologique, juridique, moral et religieux, telle doit être également sa libération.

» Toutefois, sous son aspect intérieur, la faute entraîne aussi pour le coupable un esclavage et un asservissement de lui-même à l'objet auquel il s'est donné dans l'accomplissement de l'acte coupable, c'est-à-dire en somme à un pseudo-moi, dont les tendances, les impulsions et les fins constituent chez l'homme une caricature du moi authentique ordonné par le Créateur et la nature uniquement au vrai et au bien... De cet esclavage aussi il faut accomplir la libération psychologique, juridique, morale et religieuse. »

Au point de vue psychologique.

Il est trop clair que ce n'est pas la « prescription » légale du temps de poursuite qui remet la faute, mais la conversion intérieure, la libération de l'esclavage intense du moi, de sa volonté d'illégalité. « Considérée du point de vue *psychologique*, la libération de la faute est l'abandon et la rétractation du vouloir pervers, que le moi a librement et consciemment mis dans l'acte coupable, et la

1. *L'Oss. Rom.* des 7-8 févr. 1955 reproduit un fac-similé du manuscrit pontifical, avec ses corrections et retouches de la main du Pape.
2. Cfr *A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 60-71 ; *N.R.Th.*, 1955, p. 81 et 82.

résolution de vouloir à nouveau le juste et le bien. Ce changement de volonté suppose qu'on rentre en soi-même et qu'on prend conscience de la malignité et de la culpabilité de la résolution antérieurement prise contre le bien reconnu comme obligatoire. A cette prise de conscience s'unit la réprobation de l'acte mauvais, le repentir, c'est-à-dire la douleur voulue, la tristesse voulue de l'âme, pour le mal qui a été fait, parce qu'il est mauvais, contraire aux normes et, en définitive, contraire à Dieu. Dans cette intime *catharsis* s'accomplit également et se situe l'éloignement du faux bien vers lequel l'homme s'était tourné dans l'acte coupable. Il revient se soumettre à l'ordre juste et droit, dans l'obéissance envers Celui qui en est l'auteur et le gardien, et contre lequel il s'était révolté. »

La dernière étape de cette conversion porte psychologiquement « vers la personne de l'autorité lésée, pour un aveu repentant, explicite ou implicite, de la faute et l'intime imploration de la rémission et du pardon ». L'Ecriture nous livre bien des exemples de ce retour vers Dieu sous l'humble confession de la faute et la demande du pardon.

Tout ceci dit assez que la vraie libération de la faute ne se réalise pas par le simple oubli de celle-ci, ni l'autosuggestion, ni la psychothérapie clinique.

Il faut noter également que si un seul acte pleinement conscient peut contenir tous les éléments de la vraie conversion, « une libération de la faute, profonde, complète et durable, est souvent un long processus qui ne mûrit que graduellement, surtout si l'acte coupable a été le fruit d'une disposition habituelle de la volonté. La psychologie de la récidive offre ici un matériel de preuves plus que suffisant ».

Au point de vue juridique.

« La libération *juridique* de la faute s'adresse essentiellement à l'autorité supérieure, dont les exigences pour l'observation des normes établies furent méprisées ou violées. »

L'analyse de l'acte coupable révèle qu'il contient un refus de subordination, de service, de respect; il est objectivement une offense à la grandeur de la loi ou mieux de celui qui en est l'auteur et le gardien. La libération juridique de la faute réclame précisément que ce qui a manqué en fait de soumission et d'hommage soit compensé.

« Cette satisfaction peut être accomplie librement; elle peut aussi, du fait de la souffrance causée par la peine infligée, être jusqu'à un certain point imposée; elle peut être à la fois imposée et libre. Le droit actuel des Etats ne donne guère d'importance à la libre réparation. Il se contente, par le moyen de la souffrance attachée à la peine, de plier la volonté du coupable au fort vouloir de l'autorité publique, et de le réadapter ainsi au travail, aux relations sociales, à une conduite honnête. Que cette manière de procéder puisse conduire, en vertu des lois psychologiques immanentes, à un redressement intérieur et, par là, à une libération intime de la faute, il n'y a pas lieu de le mettre en doute. Cependant, que cela doive arriver ou arrive régulièrement, ce serait encore à prouver. De toute façon, ne pas prendre en considération, par principe, la volonté du coupable de satisfaire à ce que réclament le vrai sens juridique et la justice violée, c'est là un manque et une lacune; l'intérêt de la doctrine et de la fidélité aux principes fondamentaux du droit pénal invite vivement à les combler. Toutefois, la libération juridique de la faute comprend non seulement la volonté de s'acquitter de la prestation due, mais aussi le fait de la prestation elle-même. »

Mais ici se pose le cas des délits irréparables, assassinat, trahison, etc. Même là une prestation vraiment réparatrice n'est pas exclue. Il faut noter en effet que « le jugement concernant la faute ne porte pas tellement sur le bien lésé de l'autre partie, mais principalement sur la personne du coupable et sa volonté

perverse exercée à son propre avantage. A celle-ci s'oppose précisément la prestation que le coupable tire, à ses dépens, de son être, de son avoir et de son pouvoir, au profit d'autrui, autrement dit, dans tous les cas, au profit du droit lésé, et donc, de l'autorité supérieure. Ainsi, la prestation active, qui inclut la conversion intérieure de la volonté, constitue pour le coupable, qui s'acquitte à ses dépens de la satisfaction à laquelle il est tenu, le second des deux éléments indiqués ci-dessus comme constituant la libération de la faute. On ne peut en dire autant de la prestation purement passive, c'est-à-dire quand le coupable se soumet sous la contrainte à la souffrance qu'elle comporte. Cette satisfaction purement passive, à laquelle fait défaut toute volonté libre et repentante, est privée de l'élément essentiel de la libération de la faute. Le coupable demeure donc tel. »

L'acte coupable en matière grave est en dernière analyse une faute à l'égard de Dieu. A ce point de vue, le Pape explique fermement comment la réparation purement humaine est inadéquate pour libérer de la faute. « Mais si, maintenant, l'homme repentant redevient soumis à la majesté de Dieu, si, dans un don conscient et complet de son moi au Bien suprême infini, il se détache de son acte coupable jusqu'à sa racine profonde, pour être de nouveau libre dans le bien et en son Dieu, il se trouve toutefois dans l'impossibilité de réparer adéquatement par ses propres forces (c'est-à-dire son être, son vouloir et son pouvoir) ce que par son acte il a commis à l'égard de Dieu. Il a offensé et méprisé un bien absolument infini, un droit absolument illimité, une majesté absolue. Dans la gravité de sa faute intervient ainsi cette infinité absolue, alors que tout ce que l'homme peut offrir ou réaliser est essentiellement fini en intensité et en extension : la réparation durerait-elle jusqu'à la fin des siècles, elle ne pourra à aucun moment parvenir à l'égalité — *tantum quantum* — entre l'exigence de Dieu et la prestation de l'homme. Dieu a comblé cet abîme; il a placé entre les mains de l'homme fini un prix infini; il a accepté comme prestation en faveur de l'homme coupable le rachat opéré par le Christ, surabondant du fait de l'union hypostatique et en raison de sa valeur infinie de soumission, d'honneur et de glorification; ainsi, tant que dureront les siècles, l'homme repentant recevra rémission de sa faute devant Dieu, à cause des mérites de Jésus-Christ lui-même. »

Et que l'on ne déclare pas que de telles considérations sont étrangères à l'ordre et la science juridiques. « C'est une caractéristique ou une prérogative du monde du droit qu'il n'y ait rien en lui qui, dans sa structure fondamentale, n'ait été créé sans cette suprême instance, ou qui, dans son analyse poussée jusqu'au bout, puisse être rendu intelligible sans cette relation transcendante. Il n'y a en cela aucun abaissement, mais plutôt une élévation du droit et de la science juridique, pour laquelle la laïcisation totale n'est pas un enrichissement, mais un appauvrissement. »

Au point de vue moral.

« La libération *morale* de la faute coïncide en substance, dans sa plus grande partie, avec ce que Nous avons déjà dit au sujet de la libération psychologique et juridique. Elle est la réprobation et la rétractation du mépris effectif et de la violation de l'ordre moral impliqués dans l'acte coupable; elle est le retour conscient et libre du coupable repentant à la soumission et à la conformité à l'ordre éthique et à ses exigences obligatoires. »

Au point de vue religieux.

« Enfin, par libération *religieuse* de la faute, on entend la libération de cette faute intime qui grève et enchaîne la personne du coupable devant Dieu — su-

prême et dernière instance de tout droit et de toute obligation morale, — qui couvre et protège de son infinité sa volonté et sa loi, soit que celle-ci émane immédiatement de lui, soit qu'elle provienne d'une autorité humaine légitime agissant dans le ressort de sa compétence. »

« Si l'on n'indique pas au coupable cette ultime libération religieuse, ou, du moins, si on ne lui en montre et aplanit la voie, serait-ce au moyen d'une longue et dure peine, alors on n'offre à l'« homme » coupable puni que bien peu, pour ne pas dire rien,... l'homme demeure dans sa faute face à l'Autorité suprême dont dépend son destin final. Cette Autorité peut attendre, et souvent elle attend longtemps, mais, à la fin, elle livre le coupable à la faute à laquelle il ne veut pas renoncer et à ses conséquences. »

« Puisse un droit pénal humain dans ses jugements et leur exécution, ne pas oublier l'homme dans le coupable et ne pas manquer de l'aider et de l'encourager dans son retour à Dieu! »

II. LA LIBÉRATION DE LA PEINE

La pleine libération du coupable suppose qu'il sorte non seulement de l'état de faute, mais aussi de l'état de peine.

Éternité de la peine dans le droit divin.

A ce point de vue l'éternité de la peine dans le droit divin peut poser un problème : « Des affirmations et des faits récents Nous suggèrent ici une brève déclaration. Toute peine encourue ne comporte pas en soi une rémission. La révélation et le magistère de l'Eglise l'établissent fermement; après le terme de la vie terrestre, ceux qui sont chargés d'une grave faute seront soumis par le Maître suprême à un jugement et subiront une peine qui ne comporte ni libération ni pardon. Dieu pourrait même, dans l'au-delà, remettre une telle peine; tout dépend de sa libre volonté, mais il ne l'a jamais accordé ni ne l'accordera jamais. Ce n'est pas ici le lieu de discuter pour savoir si l'on peut rigoureusement démontrer ce fait par la seule raison naturelle; certains l'assurent, d'autres le mettent en doute. Mais les uns comme les autres apportent dans leurs arguments *ex ratione* des considérations qui indiquent qu'une telle disposition de Dieu n'est contraire à aucun de ses attributs, ni à sa justice, ni à sa sagesse, ni à sa miséricorde, ni à sa bonté; ils montrent encore qu'elle n'est pas non plus en opposition avec la nature humaine donnée par le Créateur lui-même, avec sa finalité métaphysique absolue tendant à Dieu, avec l'élan de la volonté humaine vers Dieu, avec la liberté physique du vouloir, enracinée et toujours présente dans la créature humaine. Toutes ces réflexions laissent sans doute chez l'homme, quand il juge en se fiant seulement à sa propre raison, une dernière question portant non plus sur la possibilité, mais sur la réalité d'une si inflexible sentence du Juge suprême. Nul ne pourra donc s'étonner qu'un théologien de grande renommée ait pu écrire au début du XVII[e] siècle : « *Quatuor sunt mysteria nostrae sanctissimae fidei maxime difficilia creditu menti humanae : mysterium Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiae et aeternitatis suppliciorum* » (Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, c. XXV). Mais, malgré tout cela, le fait de l'immutabilité et de l'éternité de ce jugement de réprobation et de son accomplissement est hors de toute discussion. Les débats auxquels a donné lieu un livre publié récemment (Giovanni Papini, *Il diavolo*, Edit. Vallecchi, 1954) manifestent souvent un grave défaut de connaissance de la doctrine catholique et partent de prémisses fausses ou faussement interprétées. Dans le cas présent, le Législateur suprême, en usant de son pouvoir supérieur et absolu, a fixé la validité irrévocable de son jugement et de son exécution. Cette durée sans limite est donc le droit en vigueur. »

Cessation et rémission de la peine dans le droit humain.

Mais pour en revenir au droit humain les formes de la cessation de la peine sont diverses : expiration du temps fixé, accomplissement de conditions résolutoires ou suspensives posées à l'exécution ou à la continuation de la peine, remise sous forme de grâce ou d'amnistie, non point par le juge, mais par l'autorité suprême qui avait porté la loi pénale.

Nature et fin principale de la peine.

« La dernière étape de l'itinéraire parcouru par l'homme coupable et châtié nous ramène au problème, plusieurs fois mentionné déjà, de la fin principale de la peine, notamment du sens ou, selon d'autres, du non-sens d'une peine purement vindicative. Dans Notre discours du 3 octobre 1953 au VI[e] Congrès international de droit pénal [3], et également en la présente occasion [4], Nous avons souligné le fait que beaucoup, peut-être la majorité des juristes civils, repoussent la peine vindicative; mais Nous ajoutions que l'on donnait peut-être aux considérations et aux arguments allégués comme preuve une importance et une force plus grandes qu'ils n'ont en réalité. Nous faisions également remarquer que l'Eglise, en théorie et en pratique, a maintenu la double sorte de peines (médicinales et vindicatives) et que cela est plus conforme à ce que les sources de la Révélation et la doctrine traditionnelle enseignent au sujet du pouvoir coercitif de l'autorité humaine légitime. On ne donne pas à cette assertion une réponse suffisante, en faisant observer que les sources en question ne contiennent que des idées correspondant aux conditions historiques et à la culture de l'époque et que, par conséquent, on ne peut leur attribuer une valeur générale et toujours durable. Car les paroles qu'on trouve dans ces sources et dans le magistère vivant ne se réfèrent pas au contenu concret de prescriptions juridiques ou de règles d'action particulières (cfr spécialement *Rom.*, XIII, 4), mais au fondement essentiel du pouvoir pénal et de sa finalité immanente. Quant à celle-ci, elle est aussi peu déterminée par les conditions de temps et de culture, que la nature de l'homme et la société humaine voulue par cette même nature. Mais quelle que soit l'attitude du droit positif humain sur ce problème, il suffit, pour Notre but présent, de mettre en lumière que, dans une rémission totale ou partielle de la peine, les peines vindicatives, non moins que les peines médicinales, peuvent ou même doivent être prises en considération. »

Eléments de la libération de la peine.

Le Pape examine ensuite les éléments qui doivent entrer en ligne de compte dans la libération de la peine : bien du coupable, bien de la communauté juridique dont il a violé l'ordre, bien supérieur encore du respect dû à l'ordre juridique en lui-même. Il faut agir, comme en général dans les relations des hommes entre eux, en s'inspirant non seulement du droit strict et de la justice, mais de l'équité, de la bonté, de la miséricorde. La remise des peines médicinales telle que l'édicte le Code de droit canonique (c. 2248, §§ 1 et 2; c. 2242, § 3) pourront servir de modèle. On y voit intervenir à la fois le coupable donnant des garanties d'amendement et le pouvoir légitime accordant la remise de la peine. Faire passer ceci dans le domaine du droit pénal civil n'est pas impossible, mais demande d'être soigneusement étudié avant qu'on en arrive aux réformes que certains envisagent. A côté de l'aspect légal et technique de la libération de la peine, il en est un autre plus profond, moins apprécié peut-être par les juristes

3. *A.A.S.*, 1953, p. 731-744; *N.R.Th.*, 1954, p. 74-82.
4. Dans les deux premières parties de ce discours du 6 décembre 1954. Cfr note 2.

de profession, bien qu'acceptable pour eux « comme hommes » et « comme chrétiens », savoir une sublimation, et une « christianisation » de tout le problème de l'exécution des peines. Au reste il faut noter que la contrainte physique lorsqu'elle est exercée à l'égard d'innocents, comme c'est le cas aujourd'hui pour tant d'hommes qui souffrent pour leur foi, est parfaitement compatible avec la liberté et le calme intérieurs. Le regard fixé sur le Christ qui assume par amour tous les crimes et toutes les peines de l'humanité, les condamnés innocents réalisent une libération intime de la douleur par le chemin de la foi, de la charité et de la grâce.

Aide charitable aux condamnés.

Le Pape insiste sur l'aide spirituelle à apporter à celui qui expie ses fautes personnelles. « Avec la foi, avec l'amour, avec la grâce, il est possible de donner à son esprit clairvoyance et lumière, à son âme nourriture et chaleur, à sa faiblesse force et soutien. Sans doute, le coupable pourrait-il lui-même faire mûrir en lui et mener à son terme un tel progrès; cependant, il en est peu qui, livrés à eux-mêmes, pourront y parvenir. Ils ont besoin de recevoir d'autrui conseil, aide, compassion, encouragement et réconfort. » Ce qui inspirera ce dévouement c'est bien la parole du Christ : « J'étais en prison, et vous êtes venus me voir..., tout ce que vous avez fait à l'un des moindres de mes frères que voici, c'est à moi que vous l'avez fait » (Matth., XXV, 30-40). Il faut se rapprocher du coupable au point de voir, d'honorer et d'aimer en lui le Seigneur.

A cette œuvre de redressement toute la communauté humaine devrait coopérer puisqu'il s'agit du salut d'un de ses membres. Elle « devrait faire effort pour se disposer à accueillir avec amour celui qui, sortant de prison, recouvre la liberté : avec un amour nullement aveugle, mais clairvoyant, et pourtant en même temps sincère, secourable, discret et susceptible de lui rendre possible la réadaptation à la vie sociale et de lui permettre de se sentir à nouveau libre de la faute et de la peine. Les exigences d'une telle disposition ne se fondent pas sur une méconnaissance utopique de la réalité; comme on l'a noté, en effet, ce ne sont pas tous les coupables qui sont prêts et enclins à supporter et à soutenir le processus nécessaire de purification — et peut-être la proportion de ceux qui ne le sont pas est-elle grande, — mais il reste vrai que bon nombre d'autres peuvent être aidés, et le sont en fait, à parvenir à l'entière libération intérieure; c'est pour eux spécialement qu'aucun effort chrétien ne sera jamais ni excessif ni trop ardu. »

E. Bergh, S. J.

Exhortation du 10 mars 1955 aux curés de Rome et aux prédicateurs du carême : Pastorale individuelle et collective. — (*L'Oss. Rom.*, 11 mars 1955. — *La Doc. cath.*, 1955, col. 321-326).

La première grande audience donnée par le Saint-Père depuis sa récente maladie groupait, comme il le fait chaque année à pareille époque, les curés de Rome et les prédicateurs de carême. 500 prêtres d'autres diocèses d'Italie, réunis pour une session d'Action catholique et 130 curés des cours du P. Lombardi « Pour un monde meilleur » s'étaient joints au clergé paroissial de la ville. Après avoir rendu hommage au très grand effort pastoral réalisé ces dernières années à Rome, le Souverain Pontife donna divers conseils concernant cette action apostolique. Tour à tour, il parla du comportement du prêtre à l'égard des fidèles considérés individuellement, puis collectivement.

I. Dans *l'action à l'égard des individus,* le Pape recommanda la discrétion au point de départ, la constance dans la poursuite du but, la magnanimité dans le couronnement du travail.

a) Le prêtre mû par *un zèle indiscret* pourrait vouloir du premier coup obtenir des résultats qui ne seront le fruit que de multiples et laborieux efforts. Qu'il se rende compte de la faiblesse morale des pécheurs à ramener, de leur manque de préparation, des circonstances défavorables dans lesquelles ils vivent. Il faudra souvent rétablir des contacts interrompus depuis longtemps, s'approcher délicatement, susciter un peu d'intérêt pour un langage dont le sens est peut-être complètement oublié. Certes, en allant vers le mal, il n'est pas question de pactiser avec lui. Il ne faut pas établir une paix entre le bien et le mal, mais entre l'homme qui renonce à sa malice et Dieu qui l'accueille avec une bonté infinie et une tendresse immense. Le prêtre devra donc renoncer à tout empressement, attendre le moment propice, doser ce qu'il dit et ce qu'il demande.

b) Le prêtre pourrait être tenté *de manquer de confiance et de persévérance* dans des efforts qui se heurtent souvent à l'hostilité, la froideur, l'indifférence. Il faut tenir bon, même « quand le cœur de l'apôtre est en proie à une angoisse qui transforme en silencieuses agonies des nuits qui semblent éternelles ». Si la plainte du Sauveur lui échappe : « *Transeat a me calix iste* » (Matt., XXV, 39), il faut tout aussitôt ajouter : « *Verumtamen non mea sed tua voluntas fiat* » (Lc, XXII, 43).

c) Le prêtre doit tendre à *la sanctification des âmes.* Dans un monde redevenu païen apparaissent toujours plus nombreuses, dans tous les états et toutes les conditions, des fleurs de vertus, pleines de fraîcheur. « Nous voudrions que les prêtres aient une sainte audace et ne redoutent pas de proposer les voies de la sainteté la plus élevée ». Pourquoi tant d'âmes tombent-elles dans les pièges du monde? Parce qu'elles croient trouver en celui-ci ce qui fait l'objet de leurs désirs de bonheur. Lorsqu'elles sont douloureusement déçues, il est trop tard. « Soyez courageux, chers fils. Sachez prendre les âmes par la main, les pousser doucement, mais fermement, vers Jésus, vers l'amitié avec lui, vers la transformation en lui. Faites-leur comprendre que c'est seulement ainsi qu'elles trouveront la paix, la foi, la joie, l'espérance, l'amour; que c'est seulement ainsi qu'elles trouveront la vie. »

II. Pour *le renouvellement collectif,* le Souverain Pontife rappelle les enseignements de son radio-message du 10 février 1952[1] : besognes bien fixées, calcul des forces disponibles, engagement prudent de toutes les ressources.

a) Dans *la détermination des tâches,* évitez la superficialité. Celle-ci conduit à « l'à peu près », désastreux en matière apostolique comme partout. Un travail de statistique, fait sérieusement, avec un réalisme exigeant et une sereine impartialité préviendra des illusions. Voyez, par exemple, l'assistance à la messe à Rome les dimanches et jours de fête. Elle est nombreuse; même dans certaines églises de la périphérie la foule se presse aux diverses messes. Mais il faudrait savoir ce que cela représente en fait, eu égard au nombre des baptisés qui devraient fréquenter l'église. Il nous est évident que souvent un calcul exact réserve au prêtre de douloureuses surprises. A Rome aussi, le catéchisme est bien fréquenté et variés sont les dévouements qui s'appliquent à cette tâche. Mais là également, il faudrait essayer de connaître le nombre d'enfants qui devraient être présents et ne le sont pas. Le Pape déclare qu'il a voulu personnellement se rendre compte de la situation à ce point de vue et que ses constatations représentent un mélange de satisfaction et de tristesse. Où en est l'instruction des adultes? Combien de fidèles reçoivent la communion pascale? Combien vivent dans la grâce de Dieu? Les statistiques établies, il faut les étudier, pour saisir les causes du mal et par le fait même chercher les remèdes.

b) Dans *l'établissement des forces,* il faut éviter un danger qui n'est pas

1. On se souvient que c'est à cette occasion que le Pape a lancé un appel pressant aux catholiques de Rome pour un intense renouveau de vie chrétienne. Cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 420.

tellement rare. Certaines sont ignorées du curé, d'autres sous-estimées ou mésestimées ou même ouvertement combattues. Ouvrez plutôt les bras à tous. Que tous ceux qui sont animés de bonne volonté trouvent leur place dans la vigne du Seigneur, où l'on accepte tous les services, où l'on reçoit les ouvriers à toutes les heures. Le prêtre conscient de l'immensité de la tâche ne peut s'arrêter — sans motif raisonnable — à considérer l'étendard sous lequel combattent les diverses troupes, ou l'insigne qu'elles portent, du moment que l'Eglise les bénisse. Que tous ceux qui s'offrent à la tâche soient les bienvenus.

c) Pour une sage organisation des forces, il faut surtout *se défendre contre l'individualisme.*

Quand, d'une part, l'on considère l'élan apostolique de tant de groupements où l'on travaille sans s'épargner et, d'autre part, que l'on doit constater la faiblesse des résultats de tant d'efforts, la question se pose de savoir si ces forces ne combattent pas trop en action dispersée. Qui sait si même à Rome il ne serait pas utile d'examiner à nouveau l'organisation de l'apostolat à la lumière qui règle toute bonne collaboration. Il est clair pour nous que c'est une des exigences les plus impérieuses pour le travail apostolique du clergé et du laïcat.

E. Bergh, S. J.

S. CONGREGATION DE LA PROPAGANDE

Déclaration de peines canoniques. — (Décret du 1er févr. 1952. — *L'Oss. Rom.*, 17 mars 1955).

Il y a trois ans déjà, la S. Congrégation de la Propagande avait officiellement déclaré l'excommunication encourue par le Vicaire Général de l'archidiocèse de Nankin, Jean-Baptiste Ly, qui s'était opposé en paroles et en actes à l'exercice du pouvoir du représentant en Chine du Saint-Siège, S. Exc. Mgr Riberi. Le Code, au c. 2331, § 2, édicte des peines *ferendae sententiae* contre ceux qui conspirent contre l'autorité du Souverain Pontife, de son représentant, ou de l'Ordinaire propre, ou contre leurs ordres légitimes, ou qui provoquent des fidèles à la désobéissance à leur égard. Le c. 2334, 2°, frappe d'excommunication *latae sententiae,* spécialement réservée au Saint-Siège, ceux qui empêchent directement ou indirectement l'exercice de la juridiction ecclésiastique au for interne ou externe, recourant dans ce but à une autorité civile quelconque.

Une déclaration de la S. Congrégation Consistoriale du 17 mars 1951 a appliqué spécialement ces canons aux cas actuels d'entraves mises à l'exercice de la juridiction ecclésiastique dans des pays de régime communiste [1].

C'est en se basant sur ces lois que la S. Congrégation de la Propagande avait « déclaré » excommunié l'Abbé Ly. La mesure avait été signifiée à l'intéressé et à un nombre limité de personnes.

Puisque l'Abbé Ly ne s'est pas amendé et a continué à se faire le propagandiste du mouvement de désunion dans l'Eglise de Chine [2], altérant le concept de l'Eglise unique du Christ, la S. Congrégation de la Propagande a estimé opportun de mettre tous les fidèles de Chine en garde contre de tels agissements, en publiant maintenant le texte du décret du 1er février 1952.

E. Bergh, S. J.

---

1. *A.A.S.*, 1951, p. 173; *N.R.Th.*, 1951, p. 751.
2. Voir sur le sujet le commentaire de l'encyclique du 7 oct. 1954 à la hiérarchie et au peuple de Chine, *N.R.Th.*, 1955, p. 303-306.

Bibliographie

LITURGIE

M. Pinto, S. J. — *O valor teológico da liturgia* (ensaio de um tratado). Coll. « Critério », vol. 27. Braga, Livraria Cruz, 1952, 19 × 14 cm., xliv-369 p. Prix : 40 $ portugais.

Le progrès des études liturgiques, en révélant l'intérêt de celles-ci pour l'histoire du dogme, posait en même temps le problème de l'utilisation de la liturgie comme « lieu » théologique. Un travail d'ensemble sur la question restait encore à écrire, le R. P. Manuel Pinto s'y est essayé, comme dit modestement le sous-titre de son ouvrage. Celui-ci procède avec clarté et méthode. La première partie explicite les notions de liturgie (définition, division, éléments, classification des liturgies et des livres liturgiques) et de méthode théologique (rôle du théologien, lieux théologiques, qualifications ou notes théologiques). La deuxième partie, qui constitue l'essentiel de ces pages, s'efforce de déterminer la valeur théologique de la liturgie telle qu'on peut la dégager du témoignage de la Sainte Ecriture, de la Tradition (en général, dans les Conciles, chez les Souverains Pontifes, les Pères de l'Eglise et les théologiens) et telle que peuvent aider à la préciser les arguments de raison théologique. Ce patient travail amène l'auteur aux conclusions suivantes : comme la Sainte Ecriture est la parole de Dieu, ainsi la liturgie est-elle le moyen d'expression de l'Eglise. Aussi peut-on lui appliquer analogiquement, lorsqu'on la considère comme lieu théologique, les normes que l'on applique en pareil cas au texte inspiré. Etant « l'organe privilégié du Magistère ordinaire », la liturgie prend donc place, comme témoin de la foi, après les décisions doctrinales solennelles, mais avant le témoignage des Pères et des théologiens, qu'elle dépasse en profondeur et en extension. Lorsqu'on veut descendre dans le détail, il faut tout d'abord, comme pour l'Ecriture, tenir compte des divers sens que peut recevoir le texte liturgique. Le sens littéral devra être déterminé par l'étude du texte lui-même et de son contexte, immédiat et lointain. Il faudra aussi rechercher la portée que l'Eglise a voulu donner à chacun de ces textes, gestes, etc. Et l'on devra toujours se rappeler que l'indéfectibilité a été divinement promise à l'Eglise en matière de foi et de mœurs et non, directement du moins, dans les questions historiques ou scientifiques. L'application de ces critères permettra de préciser et l'objet exact de l'affirmation et la manière dont l'Eglise nous la présente, comme une donnée de foi, une doctrine reçue ou une pieuse croyance. Cet important travail ne peut être ignoré ni des liturgistes ni des théologiens.

L. Renwart, S. J.

M. Righetti. — *Manuale di storia liturgica*. Vol. IV. *I Sacramenti. I Sacramentali. Indice generale dell'opera*. Milan, Ancora, 1953, 25 × 16 cm., xvi-574 p.

Les sacrements ont été longtemps les « parents pauvres » des études liturgiques. L'intérêt pour ce secteur, par ailleurs si riche, ne s'est guère réveillé que vers la fin du siècle dernier. Inutile de noter que, dans ces conditions, l'historien des sacrements se trouve encore devant plus de questions que de réponses fermes. Faire le point des unes et des autres pour les sacrements (sauf l'Eucharistie, déjà traitée au tome III) et les sacramentaux et ouvrir ainsi la voie à de nouveaux travaux, telle fut la tâche à laquelle s'attela Mgr Righetti. Il le fit avec une grande maîtrise : le volume qu'il nous donne aujourd'hui est remarquable par l'ampleur de sa documentation, son contact très étroit avec les sources, la clarté de l'exposé. Aussi trouvera-t-il tout naturellement sa place dans les bibliothèques ecclésiastiques et sur la table de tous ceux qui s'intéressent aux recherches liturgiques.

L. Renwart, S. J.

G. Rietschel. — *Lehrbuch der Liturgik.* Band I. *Die Lehre vom Gemeindegottesdienst.* Band II. *Die Kasualien.* 2. Auflage von P. Graff. 2 tomes en 1 vol., Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1951, 24 × 16 cm., VIII-508 et VIII, 509-936 p. Prix : 72 marks.

Cet ouvrage est la réédition refondue de l'œuvre, devenue classique en milieu évangélique, de Rietschel sur l'histoire de la liturgie tant catholique que luthérienne. Le premier volume est tout entier consacré au « culte » (Eucharistie et prédication) : celui-ci est examiné sous trois aspects : la section théorique étudie les principes mis en jeu par le culte; la section historique traite sous cet angle diverses questions telles que l'endroit du culte (église et accessoires), les temps liturgiques, le développement du culte depuis les Apôtres jusqu'à nos jours, la place de l'art dans le culte; une troisième partie, critique et constructive, étudie les problèmes liturgiques que pose la situation actuelle. Sous le titre de « casualia », le second volume rassemble les six autres sacrements et quelques sacramentaux. Il les groupe de la façon suivante : actes en rapport avec le catéchuménat (baptême et sa préparation, confirmation, réception d'un converti), actes en rapport avec la charge pastorale (mariage, enterrement, confession), actes en rapport avec l'organisation ecclésiastique (ordination, « introduction », intronisation des « anciens »), bénédictions. La compétence hors pair des auteurs fait de cet ouvrage une mine inépuisable d'informations de première valeur sur le sens et l'histoire du culte luthérien. Aussi ces pages se recommandent-elles à tous ceux qui sont soucieux de mieux comprendre la foi de nos frères séparés telle qu'elle se traduit dans la vie religieuse de leurs communautés.

L. Renwart, S. J.

R. Paquier. — *Traité de liturgique.* Essai sur le fondement et la structure du culte. Coll. Manuels et précis de théologie, XXV. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954, 24 × 16 cm., 228 p. Prix : broché : 8 frs suisses; relié : 11 frs suisses.

Dans ces pages remarquables, un théologien de l'Eglise réformée du pays romand s'interroge sur les principes et les applications concrètes d'un renouveau liturgique dans son Eglise. Son livre comporte trois parties. La première s'intitule « l'initiative de Dieu » et rappelle fort opportunément le primat de celle-ci sur l'activité humaine : c'est le Seigneur qui convoque son peuple, lui qui est présent au milieu des fidèles, et tout particulièrement dans le culte. De très fines analyses sur les rapports complémentaires de la « Parole » et des sacrements et sur la présence de Dieu dans sa maison terminent cette première partie. La seconde traite de « l'obéissance de l'homme » à l'appel de Dieu : elle montre comment la liturgie est service divin, expose la part active que la communauté doit y prendre, en déduit par voie de conséquence la nature de la prière liturgique et le rôle complémentaire de l'esprit et du corps dans le culte; y sont ensuite examinés l'année liturgique, l'aménagement de la maison de Dieu, le lieu propre de la célébration liturgique (en chaire ou à la « table » ou autel), le rôle des vêtements et couleurs liturgiques, de la musique et du chant. La troisième partie examine à la lumière de ces principes les divers actes du culte et propose des thèmes pour leur réforme ou leur rénovation. Pour le lecteur catholique, l'intérêt de cette dernière section sera surtout d'information; dans les deux premières parties, les plus enrichissantes pour lui, il admirera, avec la grande lucidité de l'auteur, un sens religieux authentique et une compréhension très exacte du rôle complémentaire et de l'importance relative des divers éléments du culte. S'il ne lui sera pas possible de souscrire à toutes les assertions de l'auteur (qui rejette entre autres la présence réelle, la transsubstantiation et le sacerdoce au sens catholique), il admirera chez lui, tout autant que sa remarquable information sur le culte catholique et son renouveau liturgique, la grande objectivité et la parfaite courtoisie avec lesquelles il expose toutes les opinions, celles qu'il rejette comme celles qu'il approuve. L. Renwart, S. J.

J. A. Jungmann, S. J. — *Missarum sollemnia.* Eine genetische Erklä-

rung der Römische Messe. 2 vols, 3e édit., Vienne, Herder, 1952, 23 × 15 cm., XXIV-633 et VI-636 p. Prix : 4 £. 17 sh. 6 d.

J. A. JUNGMANN, S. J. — *Missarum sollemnia.* Explication génétique de la messe romaine. Tome III. Coll. Théologie, 21. Paris, Aubier, 1954, 23 × 14 cm., 466 p. Prix : 1.200 frs.

La première édition de ce maître livre a été recensée ici même en 1950, p. 319. Epuisée en quelques mois, elle fut suivie bientôt d'une seconde, qui connut en peu de temps le même sort. Une troisième édition s'avéra très vite nécessaire. L'auteur en profita pour revoir entièrement son texte et le faire bénéficier des dernières découvertes de la science liturgique, notamment sur la composition des premiers sacramentaires. Cet ouvrage est à bon droit devenu classique dans les pays de langue allemande ; il est en passe de le devenir dans le reste du monde grâce à ses traductions en espagnol, anglais et français. De celle-ci nous sommes heureux de pouvoir annoncer l'achèvement. Dans le tome III et dernier, les traducteurs ont pu tenir compte des améliorations apportées au texte de la 3e édition allemande. Ce volume, digne en tous points des deux précédents (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 777 et 1952, p. 888), se termine par des tables générales très détaillées qui rendront d'inappréciables services à tous ceux qu'intéresse l'histoire des rites de notre messe romaine. L. Renwart, S. J.

P. BRUYLANTS, O.S.B. — *Les oraisons du missel romain. Texte et Histoire.* I-II. Coll. Etudes liturgiques, n° 1. Louvain, Abbaye du Mont-César, 1952, 25 × 20 et 25 × 18 cm., XVI-330 et 16*-344 p.

B. BOTTE, O.S.B. et Ch. MOHRMANN. — *L'Ordinaire de la Messe.* Texte critique, traduction et études. Coll. Etudes liturgiques, n° 2. Paris, Edit. du Cerf ; Louvain, Abbaye du Mont-César, 1953, 25 × 17 cm., 152 p. Prix : 630 frs franç. ou 90 frs belges.

Il semblerait que rien ne soit plus facile que de comprendre et de traduire les textes du missel romain. Ne sont-ils pas écrits dans ce latin ecclésiastique que le moindre élève d'humanités regarde du haut de sa très jeune science ? Il suffit d'ouvrir la collection des Etudes Liturgiques pour voir s'écrouler ces fallacieuses évidences. Il n'y a pas un latin liturgique, il y en a des dizaines échelonnés sur des siècles. Ces textes d'apparence si limpide ont une histoire et souvent une préhistoire complexe. Les ignorer, c'est s'exposer à bien des mésaventures.

1. — Le monumental travail de dom Bruylants est un vrai « travail de bénédictin ». On reste confondu devant la somme de patientes recherches, de recoupements, de laborieuses vérifications requises par ces deux volumes. Estimant à bon droit qu'avant d'écrire l'histoire des oraisons du missel, et même avant de songer sérieusement à les traduire de façon adéquate, de longs travaux préparatoires sont nécessaires, l'auteur s'est attaqué à l'ingrate besogne qui consiste à forger l'indispensable instrument de pareils travaux : un répertoire donnant accès à toute la documentation concernant les formulaires du missel actuel. En effet, la littérature du sujet, déjà abondante, est souvent d'accès difficile : éditions épuisées depuis longtemps, textes importants encore inédits, articles dispersés dans de nombreuses revues de diffusion parfois très réduite. Les deux parties de l'ouvrage répondent chacune à l'une des deux questions que l'on peut se poser à propos des oraisons de notre missel romain actuel. D'où vient telle messe ? comment est apparu son formulaire ? par quelles vicissitudes a-t-il passé avant de prendre sa forme actuelle ? Le premier volume le dira pour chaque messe, dans l'ordre où elles se trouvent dans nos livres liturgiques actuels. On peut aussi désirer retracer l'histoire d'une oraison en particulier, se rendre compte des usages divers qui lui ont été assignés au cours des temps et des modifications textuelles qui en ont souvent résulté. Ce travail occupe le deuxième volume, où les 1182 oraisons de notre missel, classées par ordre alphabétique d'*incipit*, sont méthodiquement étudiées. Deux copieux index (56 et 48 pages) sont consacrés, le premier à tous les mots employés dans les oraisons, le second à la liste des *incipit*.

2. — Les fidèles qui se servent d'un livre de messe, surtout s'ils comprennent quelque peu la langue liturgique, sont souvent frappés de la diversité des traductions qu'ils y lisent : les unes sont dans une langue raboteuse, qui sent par trop son latin; d'autres sont écrites en un meilleur français, souvent aux dépens de la fidélité à l'original. Ne serait-il pas possible d'arriver à une traduction qui rende autant que faire se peut la richesse du latin en un français qui soit celui dans lequel nos contemporains prient spontanément? Le présent travail est la réponse du Centre de Pastorale Liturgique à ces demandes. La partie centrale, texte et traduction de l'Ordinaire de la Messe, est encadrée par trois études et neuf excursus qui aident à comprendre et la difficulté de l'œuvre entreprise et la valeur exceptionnelle du travail réalisé. Outre son intérêt immédiat pour les fidèles, désormais en possession d'une bonne traduction, cet ouvrage sera, pour les liturgistes, un utile instrument de travail grâce à ses études, ses notes érudites et enfin son index des mots latins expliqués, ébauche d'un lexique du latin ecclésiastique que la collection des Etudes Liturgiques, espérons-le, parviendra à publier un jour, comme elle le souhaite. L. Renwart, S. J.

B. Durst, O.S.B. — *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums.* Coll. Studia Anselmiana, XXXII. Rome, Orbis Catholicus, 1953, 24 × 17 cm., VIII-198 p.

L'Abbé de Neresheim reprend ici, synthétise et explicite divers travaux déjà publiés par lui sur l'Eucharistie et le sacerdoce. Son but n'est point seulement de pure théologie spéculative, car il veut aussi montrer comment une exacte compréhension des données dogmatiques (chapitre II) et de l'histoire des diverses parties de la messe (chapitre III) sont indispensables pour travailler avec fruit à l'adaptation des cérémonies de la messe aux besoins de notre temps. Rien déjà que pour cet opportun rappel des principes, l'auteur mérite la reconnaissance de tous les liturgistes sérieux. Mais là ne s'arrête pas la valeur de l'ouvrage : outre des suggestions pratiques sur l'emploi de la langue vivante et d'autres réformes destinées à rendre plus perceptible aux fidèles le caractère propre de la messe en ses diverses parties, tel que l'auteur l'a établi, ces pages contiennent sur la causalité des sacrements, la nature du sacrifice et la notion du sacerdoce des prêtres et des fidèles des études consciencieuses aux aperçus originaux. Elles n'arriveront sans doute pas à recueillir l'approbation unanime des théologiens — en peut-il aller autrement en des questions aussi discutées? —, elles leur offriront en tout cas matière à d'enrichissantes réflexions.

L. Renwart, S. J.

N. Maurice-Denis & R. Boulet. — *Eucharistie ou la messe dans ses variétés, son histoire et ses origines.* Paris, Letouzey et Ané, 1953, 23 × 15 cm., XX-496 p. Prix : 1.200 frs.

L'on étonnerait sans doute plus d'un « habitué du porche » à la messe dominicale en lui apprenant qu'on vient d'écrire un livre passionnant sur ce qu'il considère sans doute comme une ennuyeuse et incompréhensible corvée. Et si vous voulez porter au comble son étonnement, dites-lui que les auteurs ont appliqué à la messe une technique bien connue des archéologues. Voyez ceux-ci devant une cathédrale moyenâgeuse : vue de loin, c'est un bloc imposant; de près, des différences de style marquent les diverses époques de la construction; de plus près encore, des indices plus ténus révèlent ou font soupçonner des remaniements; que des fouilles puissent être entreprises sous l'édifice et l'on aura parfois la suprise de retrouver les vestiges superposés de plusieurs églises, ancêtres du monument actuel. La même technique pouvait-elle s'appliquer à la découverte de la messe? Les auteurs l'ont cru à bon droit et il en est résulté ce beau livre qui a nom « Eucharistie ». Il nous invite d'abord à regarder la messe telle qu'on la célèbre de nos jours dans l'Eglise catholique : il y a certes la messe romaine, mais elle est loin d'être la seule. Si les liturgies d'Occident, devant la concurrence redoutable que leur fit le rite romain, ne nous ont guère laissé que des reliques, d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares, il n'en

va pas de même des liturgies orientales, et celles-ci ne se résument pas, loin de là, au seul rite byzantin. Nantis de ces « leçons du présent », nous pouvons aborder notre « champ de fouilles », découvrir et comprendre l'apport des siècles tant du côté latin que du côté oriental. Ainsi serons-nous équipés pour la plongée « au sein du mystère », dans ces premiers siècles pour lesquels nous ne possédons que de rares indices. Et nous aurons rejoint de la sorte la Dernière Cène et le cadre juif dans lequel elle s'inscrit.

Les auteurs s'étaient donné pour but de mettre à la portée du public cultivé, en un essai de synthèse, les derniers travaux des liturgistes de profession sur la messe. Ils y ont pleinement réussi : ces pages sont à la fois un modèle de haute vulgarisation scientifique et une œuvre de foi et d'enthousiasme.

L. Renwart, S. J.

Le bréviaire romain latin et français. Nouvelle version du psautier. Paris, Labergerie, 1954, 15 × 10 × 2,7 cm., XLII*-72*-412-(626)-12* p. et 27 fasc. de 154 à 254 p. chacun. Prix : 14.700 à 19.800 frs suivant reliure.

Nous sommes heureux de faire connaître aux lecteurs de la *N.R.Th.* la seconde édition du « Bréviaire Latin-Français. Nouveau Psautier », traduit et présenté par le R. P. Roguet, O.P., Directeur du Centre de Pastorale liturgique. Magnifiquement conçu et réalisé, ce bréviaire complet, revêtu du « Concordat cum originali », remplit toutes les conditions pour la récitation canonique du bréviaire. Il comprend le texte latin — les psaumes reproduisent la nouvelle version latine — et, en regard, une traduction qui unit à un rare degré la clarté, la précision et le choix heureux des expressions.

L'ensemble est tout à fait remarquable. Les textes latin et français sont disposés sur deux colonnes d'une même page : le regard peut se porter aisément de l'un à l'autre, sans dommage pour la récitation latine. En tête de chaque psaume un titre en exprime aussi exactement que possible le contenu pris en son sens littéral; lorsque c'est utile, des sous-titres, intercalés dans le texte, indiquent la marche des idées, en facilitant ainsi singulièrement la compréhension. Des notes en bas de page signalent la valeur du psaume en prière chrétienne, suggérant discrètement tantôt les sentiments chrétiens en harmonie avec ceux du psalmiste, tantôt le dépassement chrétien des attitudes propres à l'ancienne alliance, appelées à disparaître dans la nouvelle Economie. Les leçons de l'Ecriture Sainte et celles du troisième nocturne sont précédées d'une brève indication qui attire l'attention sur leur contenu et dispose le récitant à en tirer meilleur profit.

Trop souvent les richesses liturgiques de l'office divin, leur valeur de vie intérieure et apostolique demeurent plus ou moins fermées au récitant parce qu'il ne les perçoit pas dans une suffisante clarté : la traduction et la présentation du R. P. Roguet leur en ouvrent largement l'accès : toutes deux concourent à mettre le prêtre, le religieux, le chrétien qui les utilisent dans un climat favorable à une récitation « respectueuse, attentive et pieuse » de l'*opus Dei*, à en faciliter l'intelligence cordiale.

La composition matérielle du Bréviaire est, elle aussi, excellente. Le Bréviaire comprend un volume relié et 27 fascicules dont 13 pour le Propre du temps et 14 pour le Propre des Saints. Le corps avec les deux fascicules en service (format 10 × 15 cm. et 27 mm. d'épaisseur) est très maniable et portatif. Un dispositif de reliure maintient solidement les deux fascicules. Un Bréviaire qui aidera grandement tous ceux qui l'emploieront à une récitation savoureuse et priante des Heures canoniales.

J. Delcuve, S. J.

R. METZ. — *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine.* Etude d'histoire de la liturgie. Coll. Bibl. de l'Institut de droit canonique de l'Univ. de Strasbourg, IV. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 26 × 17 cm., 502 p.

On étonnerait sans doute beaucoup de chrétiens en leur parlant de la consécra-

tion des vierges, que S.S. Pie XII appelle pourtant « un des plus beaux monuments de la liturgie ancienne » (Const. Apost. *Sponsa Christi*, cfr *A.A.S.*, 43, 1951, p. 5-6). On les étonnerait plus encore en leur signalant le grand intérêt de ce rite pour l'évolution de la liturgie. Mais leur étonnement serait sans doute porté à son comble si l'on ajoutait que l'histoire générale des institutions y trouve un exemple caractéristique d'un aspect important et trop négligé du développement de celles-ci : la connexion entre les usages cultuels de la Rome antique et les pratiques de la liturgie catholique. La patiente étude que M. l'abbé René Metz vient de consacrer à ce rite met bien ces divers aspects en lumière. Un chapitre d'introduction fait le point de nos connaissances sur l'origine de l'institution des vierges dans l'Eglise. Lorsqu'au IV^e^ siècle celle-ci prend définitivement corps, la cérémonie publique de la consécration de la vierge à Dieu sera calquée sur celle du mariage : la *sponsa Christi* sera indissolublement liée à l'Epoux céleste par le rite même du mariage romain, l'imposition du voile accompagnée d'une bénédiction. Au IX^e^ siècle, l'initiative liturgique passera pour un temps aux Francs et aux Germains, et cette austère cérémonie leur paraîtra trop sobre, trop peu parlante. La même tendance qui donna naissance au drame liturgique amènera la mise en scène plus spectaculaire qui fait le fond du cérémonial actuel. Le thème du drame sera fourni par la *Passio* de sainte Agnès, modèle de la vierge chrétienne; les symboles seront empruntés au rituel franco-germanique du mariage, et, à travers lui, aux coutumes de la Rome antique : tradition de l'anneau, imposition de la couronne. Après diverses vicissitudes, ce rituel sera refondu au XIII^e^ siècle en un tout harmonieux par le grand liturgiste que fut Guillaume Durand, évêque de Mende. Son Pontifical évincera peu à peu tous les autres et recevra, deux siècles plus tard, la consécration officielle : il fournira, à de légères retouches près, le texte de l'*editio princeps* du Pontifical romain. Les éditions successives de celui-ci ne différeront plus guère que par des modifications de détail.

Ce travail probe et consciencieux d'un historien averti se recommande d'une part à tous ceux qui s'adonnent à l'histoire de la liturgie et des institutions; de l'autre, il intéresse grandement moniales, religieuses et prêtres chargés de leur direction : à travers l'histoire des rites, c'est en effet le sens même de l'institution qui se dégage en un relief saisissant. L. Renwart, S. J.

Mélanges liturgiques recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin, O.S.B. à l'occasion de ses 80 ans (1873-1953). Louvain, Abbaye du Mont-César, 1954; 25 × 18 cm., 270 p.

Rassembler une sélection des œuvres de jeunesse de dom Lambert Beauduin, introuvables, à ce que l'on rapporte, même pour leur auteur, pourrait apparaître comme un simple geste de piété filiale, hautement louable quand il s'adresse à un pionnier d'un pareil mérite. Ce serait passer à côté de la valeur réelle de ces pages. Fruit certes d'un sentiment de filiale reconnaissance, ce recueil des textes fondamentaux qui servirent de charte au mouvement liturgique dans notre pays et l'empêchèrent de se réduire à un pur pragmatisme pastoral, garde une valeur toujours actuelle. Tant que le mouvement liturgique, aujourd'hui en plein essor, continuera à puiser son inspiration dans une sérieuse étude de ses bases liturgiques et traditionnelles, il continuera, comme par le passé, à faire des progrès solides et durables et il saura éviter écueils et déviations. Et si les principes que nous rappellent ces pages, et qu'on ne rappellera jamais trop, — *principiis insta,* se plaisait à nous inculquer un autre pionnier —, ne font plus figure d'étonnante nouveauté, cette constatation elle-même n'est-elle pas le plus bel hommage que nous puissions rendre à la réussite de l'œuvre à laquelle dom Lambert Beauduin s'est consacré avec tant d'ardeur?

L. Renwart, S. J.

THEOLOGIE PROTESTANTE

C. Stange. — *Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers.* Coll. Studien der Luther Akademie, 17. Gütersloh, Bertelsmann, 1949, 24 × 17 cm., 54 p.

Cette enquête historique entend établir que la découverte par Luther de « son » évangile : la justification par la foi, ne date pas de son Commentaire de *Rom.*, I, 17, mais est le fruit longuement mûri de son étude de l'Ecriture, antérieure à la querelle des Indulgences. L'auteur en fixe les années décisives à 1516-1517 et indique les causes qui ont contribué à cette maturation : influence spirituelle de Staupitz et de ses confrères; prise de position contre l'Ethique d'Aristote, redécouverte du Christ dans l'Evangile. Le rejet de la méthode allégorique dans l'interprétation de l'Ecriture et la rupture avec la scolastique médiévale, manifestée par ses « theses de Biblia » du 4 sept. 1517 pour la promotion au baccalauréat de Franz Günther, en furent les étapes décisives sur le plan théologique.

Après avoir montré que le concept de foi est central dans la pensée de Luther, l'auteur entend prouver dans ses dernières pages (p. 49-53) que Luther l'a emprunté à S. Jean, mais les textes qui étayent cette interprétation sont si rares et si peu probants que le lecteur est en droit d'attendre un supplément de preuves avant de reconnaître le bien-fondé (problématique) de la thèse annoncée dans le titre de l'essai.

G. Dejaifve, S. J.

R. Hermann. — *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung.* Coll. Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 200/201. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1952, 23 × 15 cm., 68 p. Prix : 3,80 marks; en souscription : 3,40 marks.

Etude brève, mais bien conduite à partir des textes originaux. Particulièrement notables, les pages relatives au péché originel dans sa relation au péché actuel : manifestement, pour Luther, de l'un à l'autre peu de différence. En ce qui concerne la justification, l'auteur rappelle que la distinction entre conception forensique et conception effective de notre justice ne remonte pas à Luther; il reconnaît cependant que, peu à peu, la première prit le pas sur l'autre dans la pensée du Réformateur, mais il conteste, un peu subtilement, que cette opposition ait jamais correspondu pleinement à ses vues profondes.

L. Malevez, S. J.

K. A. Meissinger. — *Der katholische Luther.* Berne, Francke Verlag, 1952, 23 × 16 cm., VIII-320 p. Prix : broché, 15,80 frs; relié, 19,80 frs.

L'auteur, qui a collaboré à la publication des œuvres de Luther (édition de Weimar), était un des meilleurs connaisseurs du chef de la Réforme allemande. Il avait caressé le projet de composer à son sujet une biographie en trois tomes : le Luther catholique, le Luther réformé, le Luther luthérien. Il n'en put achever que le premier avant de mourir. Son ouvrage, moins encyclopédique que celui de Scheel, plus irénique que ceux de Denifle et de Grisar, pour ne rien dire des plus anciens, s'impose par son souci d'objectivité et de respect, par sa très abondante documentation et par son désir de faire bénéficier tous les acteurs du drame luthérien d'un préjugé favorable. Il s'étend de la naissance du fils de Hans Luder jusqu'à la diète d'Augsbourg en 1518. Les principales étapes de sa vie sont replacées dans leur cadre et l'auteur fait effort pour les juger en tenant compte de l'esprit du temps (ex. la question des sévices corporels en usage dans les écoles). Il déploie un très grand effort pour revendiquer contre Grisar l'absence de toute tare et de toute déviation psychique anormale. Il reconnaît pourtant que le jeune Martin était un hyper-émotif. Il fait justice des nombreuses imputations calomnieuses qui pullulaient jadis dans les ouvrages polémiques écrits à son sujet dans le camp romain. Il insiste sur le sérieux — mais sur l'aspect unilatéral — de sa formation philosophique et théologique; sur la valeur et les succès de sa vie d'études, sur le sérieux de ses premières années de couvent. Il n'admet pas — à tort pensons-nous, — l'historicité des scrupules qui l'auraient assailli le jour de sa première messe.

Il montre fort bien comment l'influence de Luther a enrayé pendant deux

siècles l'avènement du rationalisme, comment les auteurs catholiques qui jugèrent Luther en tenant compte des « acquisitions » du concile de Trente devaient fatalement se montrer à son égard d'une sévérité excessive, puisqu'il vécut à une époque où les définitions tridentines appartenaient encore à l'avenir.

Il montre aussi, à propos d'un texte liturgique catholique cité par Luther et qui avait sérieusement embarrassé les savants luthériens (non horruisti virginis uterum), combien la collaboration des savants appartenant aux deux confessions était souhaitable pour parvenir à une connaissance exacte de Luther et de son œuvre. D'autres appréciations de l'auteur, surtout en matière dogmatique, seront accueillies avec réserves par les lecteurs catholiques. Mais tous se réjouiront vivement de voir enfin, faisant écho à la belle synthèse de Lortz, un spécialiste aborder cette matière épineuse avec une âme sereine et désireuse de ne retenir partout que la vérité seule et entière, et de garder pour tous une large sympathie humaine. R. Mols, S. J.

E. W. Zeeden. — *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums.* Band II : *Dokumente* zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. Fribourg, Herder, 1952, 23 × 14 cm., XII-474 p. Prix : broché, 20 marks ; relié, 23,50 marks.

Le but de cet ouvrage, dont le t. I fut très favorablement accueilli par les historiens (voir *N.R.Th.*, 1951, p. 772), est de faire connaître la manière dont Luther et sa Réforme furent appréciés par les principaux auteurs luthériens des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Le tome I^er^ contenait l'exposé de l'auteur. Celui-ci renferme les documents justificatifs. Les textes principaux d'une quarantaine d'auteurs sont cités in extenso et commentés là où c'est nécessaire. Les textes latins sont accompagnés d'une traduction allemande. On y trouve des extraits des principales oraisons funèbres de Luther (par Mélanchthon, Justus Jonas, Michel Coelius, Jean Bugenhagen, Hans Sacles) ; des passages empruntés à son premier biographe, Jean Mathesius, et aux historiens de l'époque suivante : Flacius Illyricus, David Chytraeus, Georges Glocer. Des témoignages de luthériens orthodoxes y voisinent avec ceux d'auteurs calvinistes, de philosophes comme von Seckendorf, Leibniz, Herder et Lessing, de piétistes comme Spener et Arnold, d'auteurs profanes tels Frédéric le Grand, Justus Möser et Isaac Iselin. Un appendice, très précieux pour la recherche historique, donne la liste biographique de tous les personnages cités au cours de l'ouvrage et de leurs œuvres principales. R. Mols, S. J.

T. F. Torrance. — *Calvins Lehre vom Menschen.* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1951, 22 × 15 cm., 208 p.

En 1948, T. F. Torrance publiait, aux éditions de la Lutterworth Press de Londres, son étude sur la doctrine de l'homme chez Calvin (*Calvins Doctrine of Man*). F. Keienburg nous en offre ici la traduction allemande.

L'intérêt de ce travail de T. F. Torrance nous semble consister surtout dans la mise en relief de la pensée fondamentale de Calvin selon laquelle l'homme ne connaît bien sa nature qu'en regardant celle-ci dans la lumière surnaturelle. Ceci permet à l'auteur et de rappeler la conception calviniste de la nature déchue (p. 94-133) et de mettre en lumière la notion d'image de Dieu réalisée en l'homme tant au plan de la création qu'à celui de l'élévation à l'ordre surnaturel (p. 36-96). En conclusion, l'auteur fait remarquer que pour Calvin, quand l'homme cherche à connaître Dieu, ce n'est pas d'abord la création qu'il doit interroger, mais l'Evangile, afin d'écouter le Verbe. En illuminant nos yeux, en ouvrant nos oreilles, le Fils Unique nous donne la vraie et nouvelle connaissance de Dieu (p. 193). F. Taymans, S. J.

H. Hofmann. — *Die Theologie Reinhold Niebuhrs* im Lichte seiner Lehre von der Sünde. Coll. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 4. Zurich, Zwingli Verlag, 1954, 22 × 15 cm., 246 p. Prix : 13,50 frs.

C'est la doctrine d'un des théologiens les plus représentatifs du protestantisme américain qui est exposée dans ce volume, avec de longues citations de ses ouvrages. L'auteur ne signale qu'en passant les dépendances de Niebuhr vis-à-vis de K. Barth et surtout d'Emile Brunner, mais il souligne son opposition à la conception de Bultmann : le but est de faire connaître en un ensemble ordonné les vues de Niebuhr, plutôt que d'étudier leurs rapports avec les théologiens contemporains. Niebuhr pose le problème théologique sur une base sociale; il se place au point de rencontre du monde et de l'Evangile, et il se fonde sur une analyse des maux dont souffre la société. Ces maux ont leur racine dans le péché, sur la réalité et l'ampleur duquel le théologien américain insiste fortement, montrant la profondeur de l'égoïsme humain qui veut prendre la place de Dieu. Le remède consiste dans l'instauration d'un homme nouveau, qui accepte la volonté de Dieu par la foi, et contribue à former une société où règne la fraternité. Cela suppose une nouvelle conception du monde et de l'histoire, qui diffère radicalement des conceptions profanes. Signalons que dans cette conception, que nous ne pouvons ici exposer en détail, la mort et la résurrection du Christ sont des mythes, exprimant une vérité supérieure à la vérité rationnelle. Bien que Niebuhr parle à leur propos d'événements historiques, on a l'impression que leur valeur historique est négligée et que seule compte la représentation que s'en fait la foi. L'auteur mentionne le pessimisme qui a été reproché à Niebuhr; le péché paraît en effet plus central que la rédemption; et il est significatif que la foi à la résurrection soit ramenée à la foi à la Croix. Peut-être manque-t-il surtout à Niebuhr une analyse complète du donné évangélique et scripturaire, dont seuls sont retenus certains principes abstraits. On lira avec intérêt l'ouvrage de M. Hofmann, qui montre une orientation de la théologie protestante aux Etats-Unis. J. Galot, S. J.

P. TILLICH. — *Love, Power and Justice.* Ontological Analyses and Ethical Applications. Londres-New-York-Toronto, Oxford University Press, 1954, 20 × 13 cm., VIII-127 p. Prix : 10 sh. 6 d.

Tillich a commencé sa carrière comme théologien allemand et la poursuit aux Etats-Unis où sa célébrité croissante lui donne peu à peu une importance analogue à celle de R. Niebuhr. Dans ces conférences données en Angleterre et en Amérique nous avons le texte le plus clair et le plus accessible que T. ait donné en anglais. Sa clarté pourrait même servir à plus d'un lecteur d'introduction à plusieurs aspects de la pensée de Bultmann et de Heidegger. Il a pris trois notions de base aux significations diverses et s'acharne à en trouver le sens profond d'abord et ensuite la relation intrinsèque, parfois presque analogique, entre les différents sens. Notons qu'à propos de l'Amour, Tillich s'accorde avec Nygren, D'Arcy, Buber, etc., à reconnaître une distinction entre Erôs et Agapé, mais plutôt pour lui comme la distinction de deux qualités de l'amour que comme deux réalités différentes voire même opposées.

John W. Saatman, S. J.

C. E. M. JOAD. — *The recovery of belief.* A Restatement of Christian Philosophy. Londres, Faber & Faber, 1952, 21 × 13 cm., 250 p. Prix : 15 sh.

Ce livre est émouvant de sincérité. L'auteur, revenu de l'agnosticisme au christianisme de l'Eglise d'Angleterre, s'il avoue n'avoir pas encore éliminé tous ses doutes, si certains problèmes lui semblent même insolubles, comme, par exemple celui de la souffrance des animaux (p. 24), si en face de la disproportion flagrante entre l'accroissement de la population du globe et la diminution progressive des ressources matérielles, il va jusqu'à s'étonner qu'on puisse, au nom de la loi naturelle, interdire le birth-control (p. 26-27), il nous livre par contre, en des pages éclairantes (p. 243 et suiv.), les raisons profondes de son retour à la foi. Impossible d'expliquer l'histoire du christianisme si le surnaturel n'est pas une réalité. Comment, entre autres, admettre que les Apôtres, sans culture, soient parvenus à imposer leur prédication au monde gréco-romain? Comment comprendre, si la religion n'est pas divine, que les plus grands péchés,

ceux-là même que le Christ avait le plus en horreur, aient été commis dans l'Eglise, parfois même par des hommes d'Eglise et que le christianisme soit toujours vivant?

En conclusion, l'auteur énumère les causes qui ont, selon lui, amené le déclin actuel de l'Eglise d'Angleterre. C'est surtout, pense-t-il, parce qu'elle se mêle trop de politique, parce que s'est vérifié en elle le mot cinglant de Bernard Shaw, durant la guerre 1914-1918 : « Nos pasteurs ont transformé nos temples de paix en temples de guerre » (p. 236-237). Après lecture de ce livre, on se prend à formuler un souhait : celui de voir l'auteur s'acheminer toujours davantage, par la voie de la sincérité, vers la plénitude de la lumière du Christ, et découvrir, en celle-ci, la réponse apaisante à tous les problèmes auxquels il avoue n'avoir pas encore trouvé de solution. F. Taymans, S. J.

E. W. Kemp. — *N. P. Williams.* Londres, S.P.C.K., 1954, 22 × 14 cm., VIII-220 p. Prix : 21 sh.

N. P. Williams, décédé le 11 mai 1943, était chanoine de Christ Church et titulaire de la chaire Lady Margaret de théologie à l'Université d'Oxford. Le livre comporte plusieurs parties : d'abord une biographie de Williams par un de ses anciens élèves, puis huit pages de Mrs Williams, très précieuses pour fixer la physionomie de son mari; ensuite huit sermons choisis et enfin deux essais théologiques, l'un sur les diaconesses et l'Ordre, l'autre sur l'autorité judiciaire dans l'Eglise d'Angleterre.

Williams qui avait eu une enfance peu heureuse était une personnalité très fine mais guère à l'aise devant les étudiants. C'est pourquoi ce professeur était en pleine forme dans sa prédication. Son œuvre théologique la plus importante fut les Bampton Lectures de 1924 sur la Chute et le Péché Originel. Son goût très sûr pour la liturgie contribua à embellir la cathédrale d'Oxford et ses cérémonies. Mêlé à bien des controverses anglo-catholiques, Williams donna des avis solides et nuancés. On peut regretter qu'Eric Kemp ait quand même trop peu insisté sur Williams comme professeur et qu'il ait peut-être — étant canoniste lui-même, — donné trop grande part aux activités de Williams dans ce domaine. J. W. Saatman, S. J.

H. Davies. — *Christian Deviations.* Essays in Defence of the Christian Faith. Londres, S. C. M. Press, 1954, 19 × 13 cm., 126 p. Prix : 7 sh. 6 d.

Le professeur d'histoire ecclésiastique de Mansfield et de Regent's Park College, Oxford, étudie un certain nombre de sectes et de mouvements religieux qui se présentent comme des rivaux du christianisme : la Science Chrétienne, l'Adventisme du Septième Jour, les Témoins de Jéhovah, les Mormons, la Théosophie, le Réarmement Moral, etc.

Il montre pour chacun les déficiences en comparaison du christianisme vrai traditionnel. L'auteur qui est non-conformiste en profite pour dégager les lignes maîtresses du christianisme. L'ouvrage qui est bien fait abonde en phrases magistrales. De Mrs Mary Baker Eddy, fondatrice de la Science Chrétienne il dit par exemple : « On doit se souvenir à bon droit et avec gratitude des guérisons qu'elle a opérées; mais on ne peut oublier ses quatre principales victimes : ses trois maris et elle-même. » J. W. Saatman, S. J.

R. H. Thouless. — *Authority and Freedom.* Some psychological Problems of religious Belief. The Hulsean Lectures delivered at the University of Cambridge, 1952. Londres, Hodder and Stoughton, 1954, 19 × 13 cm., 124 p. Prix : 8 sh. 6 d.

L'auteur est un laïc anglican, chargé d'un cours de psychologie éducative à l'Université de Cambridge. Très libéral et très tolérant il a, en matière religieuse, le point de vue commun à la majorité des anglais que ce qui importe c'est de vivre chrétiennement plutôt que de savoir exactement ce qu'il faut

croire. Pour lui les problèmes théologiques doivent rester des problèmes de théologiens. Les anciens credos sont assez bons comme normes générales : les traduire en terminologie moderne demanderait des remaniements constants et d'ailleurs y a-t-il une philosophie contemporaine assez universellement reconnue pour les traduire sans les trahir? Par ailleurs l'auteur pense qu'il y a dans le langage religieux beaucoup de termes métaphoriques auxquels on a souvent donné un sens littéral. Il critique encore l'illogisme de l'anglicanisme qui tout en admettant une grande variété d'opinions se montre souvent rigoriste dans ses formulaires. Enfin il estime que la première tâche de l'apologétique d'aujourd'hui est d'établir qu'une vue religieuse du monde est possible et au moins aussi vraisemblable que la vue opposée. L'auteur est intelligent mais son livre dont bien des pages sont empreintes de modernisme est très loin des positions catholiques, voire anglicanes traditionnelles. J. W. Saatman, S. J.

Ch. W. Lowry. — *Communism and Christ.* Londres, Eyre & Spottiswoode, 1954, 21 × 14 cm., 192 p. Prix : 9 sh. 6 d.

Le Dr Lowry étudie en parallèle les deux « religions » qui dominent le monde d'aujourd'hui : le communisme et le christianisme. On n'a pas compris le communisme tant qu'on n'en voit que les aspects sociologiques et économiques : il est une doctrine de salut universel pour ce monde, un messianisme dont le dieu est le matérialisme dialectique et la trinité : thèse, antithèse et synthèse de l'hégélianisme.

Le christianisme de son côté est plus qu'une doctrine ou une tradition : il est une révolution radicale toujours jeune et d'une totale exigence. L'auteur qui est américain avoue dans la préface à l'édition anglaise de son livre avoir gardé dans le chapitre IV « Christ and Western values » le point de vue d'un américain s'adressant à des américains. Le livre qui est bien construit et solide est agréable à lire et accessible au lecteur moyen. Son mérite spécial est d'avoir mis en relief le danger du communisme comme « religion de remplacement ». Un point faible : son exposé sur les anciennes religions à mystère pp. 61-63; page 62 il faut lire Attis au lieu de Abbis. J. W. Saatman, S. J.

D. M. Mackinnon. — *Christian Faith and Communist Faith.* A Series of Studies by Members of the Anglican Communion. Londres, Macmillan, 1953, 22 × 14 cm., xii-260 p. Prix : 21 sh.

Comme le suggère son titre, cet ouvrage très riche est divisé en deux parties : la première étudie d'abord la pensée de Marx, le léninisme et le stalinisme, puis des problèmes philosophiques soulevés par le marxisme; la seconde étudie la foi du Nouveau Testament, puis la compréhension chrétienne de la vie humaine et de la destinée. En conclusion le Dr Mackinnon, éditeur et initiateur du livre, compare dialectique chrétienne et marxiste et termine par un chapitre : « Prière, Culte et Vie ».

Le livre se propose de répondre à deux questions essentielles : comment se fait-il qu'une foi aussi erronée que le communisme ait pareille emprise? Que peut apprendre au reste du monde un tiers de siècle de régime soviétique? Les essais de la première partie montrent que si les éléments constitutifs de la doctrine communiste pris séparément sont faibles ou sujets à caution, comme credo pris globalement le communisme fait choc et est en apparence du moins très convaincant. D'où l'importance pour le christianisme de présenter son message globalement, comme une conception totale du monde, de l'homme et de la destinée. A signaler dans la seconde partie quelques très bonnes pages du célèbre historien anglais Arnold Toynbee sur la compréhension chrétienne de l'histoire. J. W. Saatman, S. J.

SCIENCES POLITIQUES, ECONOMIQUES ET SOCIALES

G. A. Wetter. — *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion.* Vienne, Herder, Thomas Morus-Presse, 1952, 23 × 15 cm., xii-648 p.

Une étude compétente sur le matérialisme dialectique en Russie Soviétique ne peut manquer d'être souverainement utile dans le monde d'aujourd'hui. Non seulement elle nous révèle la philosophie officielle — il n'en est pas d'autre — qui règne en U.R.S.S. et dans les pays satellites, mais encore elle nous montre les développements apportés par leurs héritiers légitimes aux théories que Marx et Engels jetèrent dans le monde il y a un siècle et que, souvent, ils laissèrent inachevées.

On sait que les marxistes distinguent soigneusement deux parties dans leur idéologie : le matérialisme dialectique qui étudie les lois générales suivant lesquelles évolue la réalité, fondamentalement matérielle, et le matérialisme historique qui s'occupe spécialement de l'évolution sociale. L'ouvrage du P. Wetter ne porte que sur le matérialisme dialectique; il ne faut donc pas s'attendre à y trouver des développements sur les relations entre la personne et la société, sur l'évolution des régimes économiques, sur le travail, sur la nature et le rôle de l'Etat... Aussi bien, la doctrine de Marx et de ses successeurs sur ces divers points est généralement bien connue ou, du moins, les études sérieuses ne manquent pas en ce domaine. C'est beaucoup moins le cas en ce qui concerne le matérialisme dialectique et surtout l'élaboration qu'il a reçue en Russie Soviétique.

Le livre du P. Wetter se divise en deux parties sensiblement égales et qui peuvent êtres lues indépendamment l'une de l'autre : la première nous donne l'histoire du matérialisme dialectique en Russie avant et après la révolution bolchévique. Elle est dominée par les fortes personnalités de Lénine et de Staline dont les apports à la philosophie marxiste sont indéniables. Mais, leurs écrits étant souvent polémiques ou condamnant authentiquement certaines déviations, il était utile de nous renseigner sur les auteurs moins importants ou moins fortunés dont les noms reviennent souvent dans les classiques du marxisme.

Plus d'un lecteur, sans doute, sera surpris de l'intérêt porté par Lénine aux problèmes de la philosophie; ses contemporains eux-mêmes n'en saisirent pas l'importance et seulement cinq années après sa mort, la preuve en apparut manifeste dans certains de ses écrits jusque-là inédits. On peut s'étonner aussi du caractère philosophique que prirent les interventions de Staline jusque dans les discussions sur les lois de l'hérédité ou de la linguistique. Toutefois, dans un système totalitaire, monolithique, comme celui du marxisme soviétique, toute question a nécessairement de fortes résonances philosophiques, comme elle a nécessairement de fortes résonances politiques; le dictateur doit être aussi bien le maître suprême en philosophie que le chef absolu de l'Etat ou le planificateur universel de l'économie.

C'est pourtant la seconde partie du livre du P. Wetter qui nous semble la plus importante : celle où il expose systématiquement la philosophie marxiste.

Elle contient un premier chapitre sur les caractères fondamentaux de cette philosophie : celle-ci est essentiellement matérialiste, tout en admettant une certaine réalité spirituelle; elle proclame l'indispensable union de la théorie et de l'action; elle se veut imprégnée de l'esprit du parti bolchévique et est, d'ailleurs, partisane jusque dans l'acception la moins noble du mot : même les publications scientifiques de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. ne reculent pas devant l'emploi des injures les plus grossières.

Les chapitres suivants portent sur la philosophie soviétique de la nature et du processus dialectique qui se montre dans son évolution. Sur les « catégories » d'être, de causalité, de loi, de quantité et de qualité et sur bien d'autres, les auteurs soviétiques ont cherché à donner des explications, leurs recherches se ressentant toujours fortement des coups de barre donnés par le guide suprême. Il en va de même pour la théorie de la connaissance qui retient l'attention du P. Wetter dans ses derniers chapitres.

Pour chaque question l'auteur expose d'abord la doctrine soviétique, puis il en fait la critique, parfois assez sommaire, par exemple en matière de gnoséologie, parfois au contraire beaucoup plus élaborée, comme pour ce qui concerne la logique.

Le P. Wetter était particulièrement qualifié pour écrire pareil ouvrage. Professeur à l'Institut Pontifical Oriental de Rome, recteur du Collège Pontifical Russe de la même ville, possédant une connaissance approfondie des antécédents

du matérialisme dialectique en Russie, sa familiarité avec la langue russe lui a permis d'entrer en contact direct avec les œuvres dont il parle et de suivre jusqu'aux derniers développements de la doctrine.

Il n'hésite pas à reconnaître ce qu'il y a de valable dans le matérialisme dialectique : en bref, son réalisme non dépourvu de nuances, qui le met bien au-dessus du matérialisme « vulgaire », des simplifications d'un Engels, de l'agnosticisme, et qui lui fait accorder une attention croissante à certaines valeurs spirituelles.

Deux vices fondamentaux enlèvent, cependant, toute solidité et même parfois la simple cohérence à cette construction : le matérialisme et le caractère partisan. Ce dernier rend les auteurs soviétiques incapables de comprendre la pensée de philosophes qui ne sont pas de leur bord ou même des hommes de science dont les conclusions heurtent quelque à-priori marxiste.

Le P. Wetter montre bien que le marxisme, qui se veut scientifique, a introduit une méthode pseudo-théologique dans un domaine qui devrait rester celui de la philosophie ou de la science empirique. Le résultat est, trop souvent, une caricature de la science ou de la philosophie.

Nous sommes persuadé que, pour beaucoup, le livre du P. Wetter sera une révélation, leur découvrant tout un mouvement de pensée qu'ils ne soupçonnaient pas. Il fait honneur à celui qui l'a écrit et au milieu dans lequel il a été élaboré.

C. Mertens, S. J.

P. Bigo. — *Marxisme et Humanisme. Introduction à l'Œuvre économique de Karl Marx.* Coll. Bibliothèque de la science économique. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 23 × 14 cm., xxxii-270 p. Prix : 720 frs.

C'est à regret que, sous la contrainte des circonstances, nous ne consacrons au livre du P. Bigo qu'un compte rendu succinct et tardif. L'œuvre demanderait certes à être mieux traitée, car elle nous fait accomplir un pas en avant dans un domaine dont personne ne contestera l'importance : la connaissance du marxisme. Son mérite est de projeter sur le « Capital », œuvre de maturité de Marx, la lumière qui jaillit de ses écrits de jeunesse, d'allure bien plus philosophique.

Le P. Bigo montre, de la sorte, que Marx n'a pas voulu faire une simple analyse économique, c'est-à-dire une étude des relations apparentes, superficielles qui s'établissent dans la production et l'échange des biens, mais qu'il a voulu pénétrer jusqu'aux relations fondamentales qui se nouent entre les hommes dans cette activité et jusqu'aux conséquences qui en résultent pour leur être même, « explication non de mécanismes, mais d'existence » comme le dit M. J. Marchal dans son ample et brillante préface.

Le P. Bigo s'est arrêté principalement aux catégories de valeur, de monnaie, de capital, fondamentales dans la théorie marxiste. Il nous montre la protestation de Marx contre l'objectivation — on dirait peut-être mieux « la réification » — de l'activité économique, sa dégradation en un rapport entre choses et non plus entre hommes, la domination de l'homme par les choses. L'auteur fait, dans cet exposé, preuve d'une pénétration remarquable. Nous ne dirons pas qu'il renouvelle la matière, car il reste sur la même ligne que les études qui l'ont précédé et que l'on pourrait dire classiques, mais il nous entraîne plus avant; il nous fait pénétrer jusqu'aux fondations, où apparaît plus clairement la véritable structure de l'édifice marxiste. Et en lisant les citations de Marx qu'il nous rapporte, nous ne pouvons nous empêcher d'y sentir, une fois encore, le souffle d'humanisme qui animait le grand révolutionnaire : souci ardent de l'homme, coloris, puissance de l'expression, même si celle-ci tombe plus d'une fois dans des outrances.

La critique de la conception marxiste faite par l'auteur est pertinente et ne manque pas de vigueur. Son analyse même devait le porter à montrer ce qu'il y a de valable dans Marx, mais il met aussi en lumière les vices essentiels qui affectent la doctrine de celui-ci : méconnaissance du transcendant, qui entraîne la méconnaissance des véritables dimensions de l'homme et de l'histoire. Le P. Bigo montre aussi fort bien la part d'objectivation qui est inhérente à la vie

économique et à laquelle il faut se soumettre. Cette seconde partie abonde encore en vues pénétrantes et en formules heureuses.

Sur quelques points secondaires, nous nous accorderions moins facilement avec l'auteur. Il rapproche la révolution marxiste et celle de 1789; il en tire des conclusions sur l'évolution probable de la première. Mais, la constitution des deux blocs que nous connaissons ne rappelle-t-elle pas plutôt l'évolution de la crise protestante et n'allons-nous pas, au mieux, vers un régime où dominerait le « Cuius regio, illius religio »? Autre point : dans l'émancipation des peuples de couleur, l'auteur nous paraît sous-estimer le facteur proprement politique. D'une manière générale, d'ailleurs, il nous semble faire la part bien large aux forces économiques et sous-estimer les autres, de même qu'il dit plus d'une fois « histoire » là où il faudrait dire « homme » ou « personne ». Simple question de présentation, pensons-nous, désir peut-être de rester dans le vocabulaire de la théorie étudiée. L'ensemble du livre, en tout cas, est de haute valeur et de jugement fort juste. C. Mertens, S. J.

K. Marx. — *Contribution à la critique de l'économie politique.* Trad. sur la 2e édit. allemande par J. Molitor. Paris, Costes, 1954, 19 × 12 cm., 308 p. Prix : 450 frs.

K. Marx. — Œuvres complètes. *Le Manifeste communiste* traduit d'après l'édition originale de février 1848 par J. Molitor; Avant-Propos de Bracke (A.-M. Desrousseaux). Introduction historique de D. Riazanof. Suivi des *Principes du communisme* de Fr. Engels et de nombreux documents inédits. Paris, Costes, 1953, 19 × 12 cm., xx-226 p., 4 h.-t. Prix : 330 frs.

Depuis plusieurs années, les éditions Costes publient une traduction des œuvres de K. Marx et F. Engels. Jusqu'à présent 45 volumes ont été édités. Le dernier ouvrage paru dans cette collection est la traduction de la « Critique de l'Economie politique » de K. Marx.

Cette œuvre importante n'était que l'ébauche de ce qui devait devenir, dix ans plus tard, le « Capital ». On en retrouve d'ailleurs le plan dans le premier tome de cet ouvrage.

La traduction de M. Molitor, nous avons la satisfaction de le constater, est excellente. Nous savons combien il est difficile de traduire, en un français correct, les œuvres de Marx dont le style est souvent lourd et obscur.

Le texte de base est celui de la deuxième édition allemande (1907) qui ne diffère de la première (1857) que par l'adjonction, en annexe, d'une « Introduction à la Critique de l'économie politique ».

La nouvelle traduction du « Manifeste communiste » présente, outre le texte original de 1848, une traduction des nombreuses préfaces de Marx et d'Engels. M. Molitor a noté toutes les variantes qu'on retrouve chez Ch. Andler et Laura Lafargue. Suivent ensuite de nombreux appendices : le questionnaire de la Ligue communiste de Londres (1847) et les réponses qu'y fit Engels; le questionnaire établi par Engels lui-même et auquel il répondit par les « Principes du communisme » que l'on retrouve ici également. Enfin les éditeurs ont ajouté la traduction des statuts de la Ligue de Londres publiés dans la « Revue communiste » et les revendications du parti communiste en Allemagne. J. Callewaert.

Marxismusstudien. Beiträge von H. Bollnow, F. Delekat, I. Fetscher, etc. Coll. Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 3. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 23 × 15 cm., xii-243 p. Prix : 12 marks.

Les « Etudes marxistes » sont un ensemble de conférences tenues au Cercle d'Etudes des églises protestantes d'Allemagne. Leurs auteurs, choisis pour leur compétence parmi les diverses confessions, ont traité les sujets que voici : 1. Etapes de l'interprétation de Marx. 2. Hegel et Marx. 3. L'essence de l'argent d'après le « Capital » : une analyse théologique. 4. Le concept de la Révolution

et de son développement chez F. Engels, d'après ses « Principes du communisme » (1847). 5. Histoire ou mythe chez Marx et Lénine. 6. Lénine et sa théorie de la Révolution : une étude de « L'Etat et la Révolution ». 7. Le marxisme dans la philosophie française contemporaine. 8. Espérance communiste et espérance chrétienne.

Nous ne pouvons que recommander vivement cet ouvrage à ceux que le marxisme intéresse. La lecture de ces travaux quoique fort ardue, parfois, leur apportera utile matière à réflexion et un sérieux enrichissement. J. Callewaert.

O. Morf. — *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx.* Coll. Staatswissenschaftliche Studien, Neue Folge, Bd. II. Berne, A. Francke, 1951, 23 × 16 cm., 134 p. Prix : 12 frs.

L'étude que nous offre O. Morf est un aspect du fameux problème de la Théorie et de l'Histoire posé et étudié en son temps par Weber, Windelband, Dilthey, Rickert...

Le premier chapitre est un exposé de la question que Marx, nous dit l'auteur, évite de considérer en pur théoricien. Pour lui, théorie économique et histoire économique sont deux « moments » d'un même processus. Pas d'universel sans particulier, pas de singulier sans relation au tout. En un mot : pas de théorie qui ne soit basée sur des faits, pas d'histoire qui ne tende à une synthèse objective. C'est ce que l'auteur, dans les trois autres chapitres de son travail, va exposer de façon extrêmement fouillée ; tout d'abord, par l'analyse des textes de K. Marx. Il est à remarquer la place importante que prennent les œuvres de jeunesse : La critique de la philosophie du Droit de Hegel et, surtout, les « manuscrits économico-philosophiques de 1844 » publiés seulement en 1932. Ces écrits, négligés jusqu'ici par les marxistes orthodoxes, sont pourtant nécessaires pour l'intelligence du vrai K. Marx. Ajoutons de suite que les œuvres de la maturité comme : « Critique de l'Economie politique » (1859) et « Le Capital », n'ont pas été négligées. A l'analyse des textes succède une véritable théorie de la connaissance chez K. Marx. Enfin l'auteur termine par une vue d'ensemble du sujet traité.

Je ne me suis arrêté qu'à ce qui, dans ce volume, ne concerne que Marx. Il faudrait ajouter les critiques, souvent très perspicaces, que l'auteur fait des ouvrages en relation avec son sujet. Ceux de Rothacker ou de Spann ou encore la critique de Schumpeter. Aux spécialistes de Marx et aux autres que ne rebute pas un texte parfois ardu, la lecture de cette thèse ne pourra qu'apporter une mine de renseignements précieux pour une étude approfondie du marxisme.

J. Callewaert.

Fr. Houtisse. — *La coexistence pacifique. Essai d'analyse.* Paris, Monde Nouveau, 1953, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 450 frs.

Le lecteur sera séduit, sans aucun doute, par la lucidité de l'introduction, la clarté, la vigueur et, nous semble-t-il, la justesse de la conclusion : sans doute, on ne peut espérer de l'avenir « une Russie pacifique, mais conservant, en même temps que ses espoirs marxistes, ses possessions en Europe centrale et son redoutable réseau de partisans à l'intérieur des autres pays. Ce serait là une contradiction dans les termes ». Sans doute, « rien ne permet de penser, quatre mois après la mort de Staline, que nous sommes sur la voie d'une conversation loyale : ce sont les mêmes hommes qu'hier, Staline excepté, qui continuent la même politique...

» Cependant, une politique de résistance et de négociations lucides, qui ne saurait satisfaire ni les aventuriers de la libération, ni les rêveurs de la paix définitive, est notre seul espoir et cet espoir est sûr. Car notre ténacité finira bien par user ce fameux régime... La sagesse consiste donc, une fois de plus, à faire confiance au temps, et le courage à durer. C'est nous-mêmes qui devons assurer notre « coexistence » et qui pouvons la faire, malgré tout, pacifique » (p. 242-251).

L'auteur a voulu faire une analyse objective non de l'histoire, mais de la doctrine soviétique. Il ne veut pas attaquer. Malgré cela, le ton est souvent agressif et partial et nous le regrettons, car son étude y perd en force de conviction.

A. Hayen, S. J.

M. Scheler. — *L'idée de paix et le pacifisme.* Trad. R. Tandonnet. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1953, 19 × 12 cm., 148 p. Prix : 390 frs.

Tout lecteur peut aborder ce petit livre du grand philosophe allemand. Il reproduit une conférence donnée en 1917 à des officiers puis à des politiciens. L'auteur y montre nettement qu'il s'est détaché du catholicisme et ne reconnaît plus la transcendance de Dieu. Malgré la justesse et la pénétration de beaucoup d'analyses politiques ou sociologiques, on est déçu. Mais cette déception même est instructive. Elle révèle, en effet, l'impuissance d'une philosophie qui croit « dépasser » la vérité chrétienne et exige, pour conclure, « un pacifisme de principe et un militarisme instrumental », tout en proclamant « notre besoin d'une intelligence saine, proche de la réalité et d'un esprit ferme, aimant l'honneur, courageux ». N'oublions pas ce qui se passa six ans plus tard.

A. Hayen, S. J.

T. Chelmicki. — *Le marché noir.* Collection de l'école des sciences économiques, n° 37. Louvain, Nauwelaerts, 1950, 24 × 16 cm., 122 p. Prix : 100 frs.

M. Chelmicki a étudié le marché noir avant tout du point de vue de la théorie économique. Le sujet était digne de considération, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se développe le marché noir : pénurie accentuée, taxation des prix, limitation légale des quantités qui peuvent être obtenues, etc. Ce qui frappe le public surtout comme un phénomène social, intéresse l'économiste comme un cas particulier des mécanismes de circulation et de répartition.

En dehors des tableaux ou graphiques publiés en annexe, M. Chelmicki a fait la part assez réduite à l'histoire du marché noir durant la dernière guerre; il renvoie d'ailleurs aux ouvrages qui ont été publiés sur ce sujet. L'aspect social et l'aspect moral ne sont évoqués qu'incidemment. Nous n'en ferons pas grief à l'auteur car ils n'entraient pas directement dans son propos.

Nous sommes convaincus, par ailleurs, que le moraliste a beaucoup à apprendre dans cette étude. Pour en profiter pleinement, il lui faudra quelque habitude du raisonnement économique, notamment là où M. Chelmicki applique l'analyse de l'équilibre de la firme aux circonstances dans lesquelles se développe le marché noir. Mais, l'examen soigneux que fait l'auteur lui montrera les divers éléments à considérer avant de porter son verdict et l'aidera à diagnostiquer avec une plus grande précision où se trouvent les abus, où est leur origine, quelle part, au contraire, n'est que réaction inévitable et parfois saine en face de circonstances anormales. Si le moraliste croyait pouvoir négliger ce qui lui apparaît peut-être comme le fait de quelques mercantis, M. Chelmicki lui apprendra que, en France, en 1946, le volume des opérations clandestines représentait 1/4, voire 1/3 des opérations effectuées sur le marché officiel et que, à Vienne, la même année, les trafiquants ont drainé vers eux les ressources de la population à un point tel que la demande du marché noir a disparu, faute de pouvoir d'achat. Des faits aussi graves méritent d'être considérés dans une morale économique et dans un « de Iure et Iustitia » qui se voudrait suffisamment complet et actuel.

C. Mertens, S. J.

J. Vialatoux. — *Signification humaine du travail.* Paris, Edit. Ouvrières, 1953, 19 × 12 cm., 214 p. Prix : 360 frs.

Le Prof. Vialatoux a divisé son ouvrage en trois parties dans lesquelles il traite successivement de l'activité laborieuse, de la division du travail et de la collaboration qu'elle entraîne, de la philosophie du travail. Les deux premières parties comprennent elles-mêmes une analyse de la réalité envisagée suivie d'une morale.

Il s'agit d'une étude plutôt large que profonde, érudite plutôt qu'originale, mais reposant sur des fondements solides et remettant les problèmes dans leur véritable perspective, les situant dans tout un ensemble d'apports de la philosophie aussi bien individuelle que sociale. Il s'agit donc d'un livre de culture générale plutôt que d'une étude spécialisée.

Le Prof. Vialatoux voit justement dans le travail une activité qui révèle l'homme à lui-même en même temps qu'elle le met en communication avec les autres hommes et avec la nature. Il y voit aussi une activité qui n'est pas une fin en soi, mais qui doit conduire au loisir (peut-être aurait-il mieux valu dire : à la contemplation). C'est là une vérité trop souvent méconnue à notre époque qui, en exaltant le labeur humain, oublie parfois sa place exacte dans l'ordre des valeurs.

Il y a, dans cette partie, des pages particulièrement bien venues, celles, par exemple, qui décrivent tous les éléments engagés dans le travail (pp. 18-27), celles qui distinguent techniques et prudences (pp. 43-56) ; les considérations morales nous semblent plus faibles ; les problèmes y sont posés en termes fort généraux, les solutions à peine suggérées. Mais, il faut reconnaître que le titre de l'ouvrage ne nous promet pas une éthique du travail et les qualités signalées plus haut compensent ces lacunes. L'auteur, visiblement, ne se proposait pas d'écrire un traité et nous aurions mauvaise grâce à lui reprocher de n'avoir pas observé les règles de ce genre.

Dans la seconde partie, on lira avec intérêt la comparaison entre la théorie de la division du travail chez Smith et chez Durkheim, ainsi que la critique qui en est faite. Le dernier chapitre, enfin, contient une réfutation du point de vue positiviste dans les sciences de l'homme, dont, hélas, bien des « sociologues » ne se sont pas encore dégagés. C. Mertens, S. J.

R. Guelluy. — *Le travail dans la vie du chrétien.* Gembloux, Duculot ; Bruxelles, Edit. de l'Action catholique rurale, 1953, 18 × 12 cm., 192 p.

Le travail humain a les deux dimensions de l'homme, l'une personnelle, l'autre communautaire. De chacun de ces deux points de vue, il faut reconnaître, dans un monde de péché et de rédemption, les méfaits du travail et surtout ses bienfaits. Il est le lieu par excellence de la rencontre de l'homme et du monde extérieur, de la rencontre des hommes entre eux ; il est essentiellement ordonné à l'unité de la création, à l'achèvement du monde créé par le Père dans son Fils.

On retrouve, dans cet exposé aussi simple que solide, les meilleures qualités du chanoine Guelluy : clarté, méthode rigoureuse, analyses pénétrantes et complètes, dans un esprit profondément chrétien. Signalons, en appendice, une bibliographie choisie et de précieuses références à la Bible, à la liturgie, à d'autres prières chrétiennes.

Accessible à tous, ce livre ne décevra aucun lecteur. Il présente avec une netteté parfaite les principes — ou plutôt l'idéal du travail. Il montre ce que le travail chrétien devrait être, ce dont nous devrions être capables avec la grâce de Dieu. Est-ce bien ce que, réellement, dans le monde ravagé par le péché, par notre péché, le travail peut être et doit être ? La conclusion des pp. 78-79 et 163-164 n'est-elle pas un peu facile : faisons notre possible, faisons bien notre prière et les choses n'iront pas si mal...

Que l'auteur me pardonne de schématiser de la sorte sa pensée pour mieux faire saisir ce qui me paraît manquer encore à ces pages déjà vraies et riches. Elles me semblent ne pas découvrir assez fortement la réalité profonde de l'Amour *rédempteur* assumant le travail humain dans son triomphe — triomphe qui commence dès maintenant, mais qui n'est remporté que par la Croix et la Résurrection. A. Hayen, S. J.

M. Aumont. — *Les dialogues de la vie ouvrière.* Paris, Spes, 1953, 20 × 13 cm., 176 p. Prix : 360 frs.

Trois parties dans cet *excellent* ouvrage : la découverte du monde ouvrier

dans son opposition à la bourgeoisie; — le problème de l'unité de la classe ouvrière dans l'opposition entre le communisme et l'humanisme (opportuniste?) des travailleurs non communistes; — le dialogue entre le catholique et le communiste.

La seconde partie n'aborde peut-être pas assez vigoureusement le problème de la division profonde qui partage la classe ouvrière; la troisième ne souligne peut-être pas assez fortement comment l'attitude des communistes prouve à l'évidence que nous sommes dans le monde du péché et de la Rédemption.

On goûtera surtout la lettre à un prêtre-ouvrier. La finale en reste pourtant un peu floue et pourrait mieux montrer encore combien la crise actuelle est l'occasion d'un immense progrès de la véritable « mission ouvrière » de l'Eglise.

Ce compte rendu beaucoup trop sec ne permet pas de soupçonner la richesse de ce petit livre, extrêmement concret, découvrant les hommes, les consciences qui s'affrontent dans ces « dialogues de vie ». On ne saurait le recommander trop chaudement à ceux qui ne connaissent pas les ouvriers, davantage encore à ceux qui croient les connaître, mais surtout aux ouvriers eux-mêmes. Ceux-ci y découvriront, sans nulle introspection, les deux grandes forces aux prises dans le monde ouvrier, dans leur âme et dans celle de leurs camarades et cette découverte les préparera à entendre — en l'accueillant — l'Appel qui travaille, aujourd'hui plus que jamais, le monde ouvrier. A. Hayen, S. J.

J. Laloup & J. Nélis. — *Hommes et machines.* Initiation à l'Humanisme technique. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 20 × 13 cm., 320 p., 9 graphiques. Prix : 75 frs belges.

Ces pages nous engagent à être de notre temps! Avec courage et loyauté, elles décrivent le *fait* de la technique, l'ampleur de ses *incidences* transformantes dans tous les secteurs de notre existence la plus personnelle, comme de celle de la société ou de notre milieu de vie; enfin, à la lumière des exigences individuelles et sociales de la personne humaine et de notre foi, elles tracent les *normes* que nous devons lui imposer pour assurer et promouvoir cette dignité humaine et cette priorité du ciel sur la terre.

L'enquête, dès ses premières pages, s'inspire de cette double attitude humaniste, qui devrait aussi caractériser notre enseignement. D'une part, tendue à la connaissance approfondie de notre monde d'aujourd'hui, elle ne néglige rien en fait d'information actuelle, de recherche historique, et de réflexion. D'autre part, abordant de front un des problèmes constitutifs de notre temps, cette étude vraiment concrète nous dévoile un devoir d'engagement, nous découvre la responsabilité qui de fait pèse sur nos consciences. Humaniser et christianiser notre temps ne se fera pas sans infléchir la technique selon les exigences humaines et chrétiennes. De même que la tâche de l'architecture moderne est d'infuser une âme aux réalisations que permet la technique nouvelle, en refusant délibérément la copie facile mais dévitalisante du passé, ainsi l'économie, la biologie, la psychologie, la sociologie technicisées attendent des humanistes chrétiens ce supplément d'âme qui les feront servir vraiment à la destinée humaine.

Ces quelques lignes ne peuvent que signaler cet effort vraiment humaniste d'intégration dans notre culture (et notre enseignement) du fait technique envahissant notre siècle. Elles n'en résument pas les analyses si riches et robustes, mais voudraient suggérer quelle reconnaissance tout honnête homme et en particulier tout éducateur ont envers les auteurs pour avoir rappelé à leur attention distraite le problème original de leur époque en même temps que de leur avoir fait découvrir dans quelle direction se trouve la solution de ce qui, selon Gabriel Marcel, constitue son déficit propre, la substitution de l'abstrait au concret.
J. Delooz, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Histoire

E. Castelli. — *I presupposti di una teologia della storia.* Coll. Pubblicazioni dell'Istituto di studi filosofici. Serie II. 1. Milan, Fratelli Becca editori, 1952, 22 × 14 cm., 204 p. Prix : 900 lires.

— *Les présupposés d'une théologie de l'histoire.* Préface de H. Gouhier. Coll. Problèmes et controverses. Paris, Vrin, 1954, 23 × 14 cm., 190 p. — Ce livre, dont la traduction française, préfacée par M. Gouhier, parut deux ans à peine après sa publication, témoigne d'une information extrêmement vaste et pénétrante, avertie de la pensée moderne tout autant que de la tradition chrétienne et de la théologie médiévale. Cette richesse même et la ferveur de son aspiration religieuse, profondément convaincue de la réalité du péché, de la grâce, du caractère surnaturel de la destinée concrète du monde et de son histoire, rend certaines analyses assez touffues. L'auteur insiste sur le caractère surnaturel de l'histoire. Elle est l'histoire du péché dont triomphe l'amour de Dieu. Aussi ne peut-elle être comprise qu'à la lumière d'une théologie de la chute et de la Rédemption. — Le problème majeur de cette œuvre, écrit Gouhier dans sa préface, est celui du temps dramatiquement vécu. Les pages ardentes d'E. Castelli sont, en effet, une longue réflexion sur le malaise pesant sur l'homme *in statu deviationis*. Aux chapitres sur la philosophie de la crise, la tentation de la solitude, le risque, la signification de la casuistique s'ajoutent quatre appendices. Signalons en particulier le premier, sur la dialectique du péché et le moyen âge. — A. H.

A. J. Toynbee. — *Le monde et l'Occident.* Trad. Primerose Du Bos. Précédé de la Pensée historique de Toynbee par J. Madaule. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 54 frs belges. — Placé devant un ouvrage comme celui-ci, tout historien de profession ne pourra que se sentir mal à l'aise. Certes son auteur compte parmi les principaux « théoriciens » de l'histoire à l'heure actuelle et il est un des historiens dont la connaissance du passé de l'humanité est la plus extensive. Bien entendu, celui qui, en ces six conférences, plane par-dessus les millénaires pour dégager le plus grand commun diviseur des diverses civilisations ne peut s'embarrasser des détails. Son regard d'aigle ne peut retenir que les lignes maîtresses, les lignes de faîte de l'histoire. Loin de nous la tentation de médire de ceux qui s'essaient ainsi à dégager le sens de l'histoire. Mais le danger est grand d'édifier une construction dont la majeure partie n'est qu'une vue de l'esprit. Dans une introduction très pénétrante (pp. 11-65), M. Jacques Madaule présente au public de langue française « la pensée historique de Toynbee », autrement dit, la clef qui, d'après le grand historien anglo-saxon, doit permettre de comprendre le déroulement de l'histoire. Une clef peut être une belle œuvre d'art et témoigner d'une grande ingéniosité, elle ne sera vraiment utile que si elle permet d'ouvrir la serrure. Or, pour tout catholique, et même pour tout historien sérieux, la clef imaginée par Toynbee ne pourra jamais y parvenir. Sa théorie des civilisations s'inspire beaucoup trop du « retour éternel » d'hellénique mémoire et ne laisse pratiquement rien subsister de la transcendance du christianisme. L'ouvrage renferme certaines intuitions vraiment originales, mais seul le lecteur très familiarisé avec l'histoire pourra les dégager d'une série de « slogans » historiques et de jugements à l'emporte-pièce, ou même parfois d'affirmations inexactes. La lecture de cet ouvrage est donc vivement recommandée aux historiens de métier, mais à eux seuls. — R. M.

K. D. Schmidt. — *Grundriss der Kirchengeschichte.* III. *Geschichte der Kirche im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1952, 20 × 14 cm., 136 p. Prix : 6,80 marks ; en souscription : 5,80 marks. — Troisième fascicule d'un manuel de l'histoire du christianisme, qui doit en comprendre 4 en tout et qui est destiné principalement aux élèves des séminaires évangéliques. Les auteurs ont voulu restreindre au maximum la matière présentée. Cependant, vu son importance, l'histoire de Luther, aussi bien de son évolution personnelle que de ses rapports avec le monde dans lequel il vécut, occupe ici la place prépondérante : 7 paragraphes sur 12. Les autres aspects de la Réforme, ainsi que la Contre-Réforme catholique doivent se contenter d'un exposé beaucoup plus succinct, trop succinct parfois, nous paraît-il, ce qui nuit à la compréhension exacte de la succession des faits : p. ex. il est question de l'Edit de Nantes trois paragraphes avant les guerres de Religion. Celles-ci figurent dans le même paragraphe que la

Révocation de l'Edit sous Louis XIV. Certains jugements nous paraissent aussi un peu trop absolus : faute de place, sans doute, pour y mettre les nuances nécessaires. Il n'en est que plus remarquable de voir comment l'auteur reconnaît aux Exercices Spirituels de S. Ignace un rôle de premier plan dans la rénovation religieuse des temps modernes. Peut-être même insiste-t-il trop sur la Compagnie de Jésus et pas assez sur les autres artisans de la Contre-Réforme : saint Charles Borromée p. ex. — R. M.

Handbuch der deutschen Geschichte. Neuausgabe hrsg. v. L. Just. Darmstadt (depuis lors Constance), Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Dr. Albert Hachfeld, 27 × 20 cm. — Lief. 1. Band II. Abschnitt 4 : L. Just. — *Der aufgeklärte Absolutismus,* 144 p. Prix : 8,85 marks. — Lief. 2. Band I. Abschnitt 4 : E. Maschke. — *Der Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum mit Bibliographie und Ergänzungen* v. K. Jordan, 90 p. Prix : 5,55 marks. — Lief. 3. Band I. Abschnitt 6 : M. Seidlmayer. — *Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter,* 96 p. Prix : 5,90 marks. — Lief. 4. Band II. Abschnitt 1 : R. Stadelmann †. — *Das Zeitalter der Reformation* bearb. v. E. Naujoks, 132 p. Prix : 8,10 marks. — L'historien mayençais bien connu, M. L. Just, a entrepris la réédition, largement refondue et adaptée aux conditions d'une époque nouvelle, de l'excellent « Manuel d'histoire de l'Allemagne » commencé jadis par O. Brandt et poursuivi par A. O. Meyer. Le nouveau plan prévoit 4 tomes, de 600 à 800 pages chacun, plus un tome d'illustrations. Chaque tome est subdivisé en plusieurs sections, intéressant une période déterminée de l'histoire et confiées à un ou à deux spécialistes. Ces sections constituent autant de fascicules différents de l'ouvrage. Leur parution se fait dans l'ordre de leur achèvement. C'est ainsi que les quatre fascicules parus jusqu'ici englobent : 1) la période de l'absolutisme éclairé (1740-1790) ; 2) la lutte du sacerdoce et de l'empire (de Henri IV à l'interrègne) ; 3) la culture allemande médiévale ; 4) l'âge de la Réforme. A en juger par ces quatre fascicules, l'ouvrage se présente comme une synthèse richement documentée, insistant fortement sur les enchaînements événementiels et sur leurs rétroactes idéologiques. De ce dernier point de vue, le fascicule de M. Seidlmayer constitue une des analyses les mieux réussies d'un milieu culturel avec ses aspects variés : il apprendra beaucoup aux lecteurs de langue française dont l'information provient souvent trop exclusivement d'un seul point de l'horizon et qui se font de la civilisation médiévale une image plus romane qu'européenne. Les trois autres exposés se rapprochent davantage du type classique. A la fin de chaque fascicule figure une bibliographie choisie ; quelques noms d'auteurs (Marrou, Batiffol) y sont mal orthographiés. C'est peut-être faire beaucoup d'honneur au clergé des Pays-Bas autrichiens que de dire qu'il formait, à l'époque de Joseph II, le trait d'union entre les deux nationalités, Flamands et Wallons. On peut d'ailleurs se demander si, de ce point de vue, les « Provinces Belgiques » avaient alors besoin d'un trait d'union. Il ne semble pas, à moins de projeter en arrière des problèmes nés à l'époque contemporaine. — R. M.

S. Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte. Coll. Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore, Nuova serie, vol. XLVI. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 18 cm., x-197 p. Prix : 1.000 lires. — Au grand européen que fut saint Bernard l'Université du Sacré-Cœur de Milan a voulu rendre un hommage vraiment européen à l'occasion du huitième centenaire de sa mort. Quatre voix italiennes, trois belges, une française, une anglaise et une néerlandaise ont collaboré à ce recueil d'études bernardines. A elle seule, l'énumération suffit à en garantir la valeur. Dom Ph. Schmitz, l'historien bien connu de l'Ordre de Saint Benoît présente une étude sur « Le monachisme bénédictin au XII^e siècle ». — M. E. Franceschini, professeur de littérature latine médiévale, M^lle S. Vanni Rovighi, professeur d'histoire de la philosophie médiévale, et M. M. Cagiano de Azevedo, professeur d'archéologie à l'Université du Sacré-Cœur, nous parlent respectivement de « S. Bernard dans son siècle », « S. Bernard et la philosophie » et du « Monastère cistercien de S. Ambroise ». — La théologie, la mystique et la spiritualité de saint Bernard font l'objet de trois excellentes synthèses de Dom J. Leclercq, Dom M. Standaert et du P. E. Wellens. La « Mariologie de

Saint Bernard » fut étudiée une fois de plus par le P. G. M. Roschini. Enfin deux auteurs particulièrement compétents choisirent un sujet littéraire : M. C. H. Talbot, de Londres, « Saint Bernard dans ses lettres » et M^lle Christine Mohrmann « Le style de saint Bernard ». Ces dix études ont fait l'objet d'autant de leçons prononcées à la dite université ; cinq d'entre elles sont en italien, les cinq autres en français. Toutes sont du plus haut intérêt pour faire connaître les divers aspects de la personnalité et de la vie de celui qui fut considéré comme l'arbitre de son siècle, le dernier des Pères de l'Eglise et un des principaux formateurs de la spiritualité contemplative. — R. M.

Ch. Leitmaier. — *Die Kirche und die Gottesurteile.* Eine rechtshistorische Studie. Coll. Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten, II. Vienne, Herold, 1953, 24 × 17 cm., 140 p. Prix : 45 S. — Cette étude, publiée sous les auspices de l'Institut d'histoire du droit européen, a pour objet de décrire l'attitude de l'Eglise devant les ordalies ou jugements de Dieu. L'auteur établit tout d'abord que les jugements de Dieu ne sont pas une particularité médiévale : on les retrouve dans toutes les civilisations, même chez les primitifs. Notre moyen âge les a reçus des peuples germaniques où ils étaient très en honneur. A leur égard, l'attitude de l'Eglise ne fut pas uniforme : il faut distinguer quatre catégories : a) ceux qu'elle a adoptés en les « liturgisant » parfois (Iudicium vomerum ignitorum, ferri igniti, tenir la main dans le feu, marcher à travers le feu, retirer un objet d'une cuve d'eau bouillante, être plongé dans l'eau) ; — b) ceux qu'elle a créés elle-même : épreuve de la croix, de l'Eucharistie, du psautier suspendu ; — c) ceux qu'elle a combattus, surtout les duels judiciaires ; — d) ceux qu'elle a habituellement ignorés, p. ex. les sorts. L'auteur étudie ensuite les liturgies ordaliennes, l'attitude des synodes, des théologiens et des papes à l'égard des ordalies. En résumé, les synodes sont favorables jusqu'au XII^e siècle et commencent alors à adopter un ton de plus en plus sévère. Les papes furent, dans l'ensemble, des adversaires décidés d'une coutume judiciaire qu'ils se trouvaient impuissants à supprimer. La condamnation définitive fut prononcée au concile de Lyon en 1215 puis dans les décrétales de Grégoire IX. S. Thomas également se déclare leur adversaire convaincu (II^a II^ae, q. 95, a. 8). Le motif principal était que ces ordalies violaient le premier commandement de Dieu. On ajouta par la suite leur caractère déraisonnable. Néanmoins la mentalité populaire au moyen âge était ainsi constituée qu'il fallut longtemps pour aboutir à un revirement sérieux. Diverses sortes de jugements de Dieu, en particulier l'épreuve de l'eau, furent fréquemment employés au cours des procès de sorcières jusqu'en plein XVII^e siècle. Et l'on sait que Savonarole fut le héros d'une épreuve du feu qui avorta piteusement. Dans une analyse théorique très pénétrante, l'auteur montre quels sont les présupposés philosophiques et psychologiques d'une telle mentalité et elle en fait une critique éclairée. Une bibliographie spécialisée termine l'ouvrage. — R. M.

Dom A. Van Ette. — *Les chanoines réguliers de saint Augustin. Aperçu historique.* Bressoux-Liège, Abbaye du Bouhay, 1953, 22 × 14 cm., 170 p. Prix : 40 frs. — Il n'est sans doute pas un ordre dont l'histoire soit plus difficile à écrire que celui des chanoines réguliers de saint Augustin : absence de fondateur, incertitude des origines, réformes nombreuses, enchevêtrement des congrégations, existence de branches féminines, autant de causes qui concourent à rendre cette entreprise très ardue. Aussi l'aperçu historique de dom Van Ette sera-t-il accueilli avec faveur par tous les historiens qui, jusqu'ici, se voyaient forcés de recourir aux grands dictionnaires, à Hélyot ou à Heimbucher. Ainsi, du moins, ils posséderont un fil conducteur à travers neuf siècles où alternent lumières et ombres, mais dont le bilan total est d'une richesse que, peut-être, ils sont loin de soupçonner. Ils apprendront que, moins d'un siècle après leurs origines, les chanoines de Saint Augustin avaient essaimé à travers l'Europe entière jusqu'aux confins de la chrétienté : en Chypre et au Groenland. Ils apprendront les fastes de la congrégation de Windesheim, le berceau de la « dévotion moderne », l'origine et le développement de la congrégation du Latran, le renouveau augustinien français avec saint Pierre Fourier et ses émules. Ils apprendront le renouveau actuel, après une longue

éclipse, et les perspectives d'avenir. Ils trouveront tout un palmarès d'apôtres et de savants, où des noms malheureusement trop oubliés voisinent avec des célébrités de premier plan. La place occupée par les Augustins en France et dans les Pays-Bas est bien mise en évidence. Peut-être leur développement en Europe Centrale n'est-il pas assez mentionné : c'était plus difficile, il est vrai, la plupart des monastères y ayant gardé leur autonomie primitive. Bien entendu, pour le problème des origines, le lecteur complétera le chapitre de l'auteur par l'article « Chanoines » de C. Dereine, dans le « Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques ». — R. M.

J. Lucas-Dubreton. — *Les Borgia.* Coll. Les grandes études historiques. 3e édit., Paris, A. Fayard, 1952, 19 × 11 cm., 380 p. Prix : 650 frs. — On a déjà beaucoup écrit sur les Borgia. Pas toujours avec la sérénité qui eût convenu à des historiens. Trop souvent des ressentiments nationaux ou métaphysiques ont influencé le jugement de ceux qui écrivirent à leur sujet. L'ouvrage que voici témoigne d'un effort louable pour se dégager de ces apriorismes. L'auteur, déjà connu par une trentaine d'essais biographiques allant de Machiavel à Casimir Périer, s'est attaqué cette fois-ci à une famille ; mieux vaudrait dire à la triade Alexandre VI, César et Lucrèce. Ce sont eux qui figurent presque partout au premier plan. Calixte III et François de Borgia n'ont qu'une place effacée. L'auteur a tenu compte, non seulement des principaux travaux actuels se rapportant à son sujet principal, mais encore des témoignages contemporains : les diaires de Burchard, d'Infessura, de Landucci, les histoires de Corio, de Jovio, de Guichardin, de Commines, etc. Il donne un récit suivi, complet et bien entendu très « vivant ». Dans l'Italie du Quattrocento finissant, les personnages de marque n'étaient ni des loirs ni des petits saints. Pour eux la « virtù » n'était pas un vain mot et elle comprenait des actes et des attitudes à faire se dresser les cheveux sur nos têtes d'hommes du XXe siècle. Sans faire acception de personnes, l'auteur a tout enregistré, les actions d'éclat et... les autres. C'est dire que, s'il s'agissait d'un film, il faudrait lui adjoindre l'étiquette « nettes réserves », pour le moins. Pour Lucrèce, il formule presque un verdict d'acquittement : beaucoup plus victime que coupable. Très modéré également son jugement sur Vannozza de Catanеis ; déjà plus réservé quant à la belle Giulia Farnese ; accablant pour César, auquel il endosse sans crainte la paternité de crimes restés jusqu'ici anonymes. Bien entendu, on ne prête qu'aux riches. Et le pape lui-même ? L'auteur a su porter à son crédit, en les soulignant, les beaux côtés de son caractère et de son activité de souverain des Etats Pontificaux. Mais il n'a pas hésité non plus à souligner les ombres. Sans doute, il reconnaît que les accusations de « non conformisme » et d'inceste sont calomnieuses. Cependant, il accueille peut-être trop volontiers les ragots du cérémoniaire Burchard, dont le témoignage accablant concernant p. ex. le fameux bal des châtaignes pourrait bien avoir été quelque peu « enjolivé ». Cependant, dans l'ensemble, le portrait tracé, s'il est loin d'être édifiant, nous paraît fidèle. — R. M.

G. Amiaud-Bellavaud. — *Un chef huguenot : Le capitaine Merle et les guerres de religion, notamment en Auvergne, Gévaudan et Vivarais.* Préface de Mme A. de la Gorce. 2e édit., Uzès, H. Peladan, 1952, 20 × 14 cm., 296 p. — Trappu, barbu, chevelu, portant deux moustaches retroussées « comme deux dents de sanglier », les yeux gris fortement enfoncés, un nez large et camus, une claudication résultant d'une ancienne blessure, une force prodigieuse, tel nous apparaît le capitaine Matthieu de Merle, chef des partisans huguenots. Au moral : toutes les qualités et les défauts du métier. Il fit trembler Issoire, Ambert, Saint-Flour, Mende et les campagnes d'Auvergne et du Gévaudan. Il se montra cruel et sans pitié envers ses ennemis et les traîtres, une sorte d'émule de Montluc et du baron des Adrets. Tout dévoué à la cause du roi de Navarre il mourut à la bataille de Coutras. C'est cette biographie très batailleuse que l'auteur a reconstituée en se basant sur plusieurs sources inédites et sur les principaux ouvrages imprimés. Il en dégage avec raison une condamnation de tout esprit de parti poussé jusqu'au fanatisme. — R. M.

J. Hérissay. — *Les aumôniers de la guillotine.* Coll. Le livre chrétien, 16.

Paris, Fayard, 1954, 19 × 14 cm., 127 p. Prix : 150 frs. — C'est le propre des périodes troublées de souligner les extrêmes : de déchaîner à la fois la bête humaine et le surhomme, de mettre à nu les cœurs et les consciences. Les cinq chapitres de ce modeste petit volume sont autant de récits alertes et plus passionnants que des romans. Certains détails sont même d'une audace telle que tout historien de bon sens se refuserait à les admettre, s'ils n'étaient garantis par des témoignages au-dessus de tout soupçon. Ils montrent que l'ingéniosité apostolique n'a pas de limite, lorsqu'il s'agit de faire bénéficier des détenus ou des condamnés des secours de la religion. Les quatre principaux « aumôniers de la guillotine » dont on nous raconte ici les exploits sont : M. Edgworth de Firmont, le confesseur de Louis XVI ; M. Lothringer, aumônier constitutionnel, plus tard renégat puis réconcilié, qui assista Custine et Philippe-Egalité ; M. Magnir, le confesseur de Marie-Antoinette ; M. Emery, la gloire de Saint-Sulpice et l'aumônier secret des prisons. Des récits comme ceux-là permettent presque de toucher du doigt le travail de la grâce et aussi la protection que Dieu accorde à ceux qui en sont les messagers. Ils sont profondément encourageants, non seulement comme témoignages historiques, mais encore comme exemples ; car on ne sait jamais... « Quod isti et istae ?... » — R. M.

M. Roblin. — *Les Juifs de Paris. Démographie — Economie — Culture.* Paris, Picard, 1952, 23 × 14 cm., 198 p. — A quelque chose malheur est bon. Les mesures antisémites de surveillance puis de persécution prises en France occupée pendant la dernière guerre eurent du moins l'avantage de nous mettre en possession d'une série de chiffres concernant la colonie juive de Paris. Bien entendu, ces chiffres ne peuvent être acceptés tels quels sans de sérieux correctifs critiques. Mais ils valent mieux que de pures évaluations. Et ils sont d'autant plus précieux que, depuis le début de la III^e^ République, il n'y avait plus eu de dénombrement officiel des Juifs de Paris. La communauté juive actuelle de la capitale française s'est formée peu à peu depuis le règne de Louis XV ; d'abord, en marge des règlements, par l'immigration clandestine d'israélites appartenant aux trois groupes gascon, avignonais et alsacien-lorrain ; ensuite ouvertement à partir de la Révolution. En 1880, ils étaient 40.000 ; on estime qu'en 1918 ils avaient une première fois, et en 1939 une seconde fois, doublé leur effectif. L'auteur étudie cette communauté, d'après sa composition et son origine, d'après sa répartition entre les arrondissements et les quartiers de Paris et les communes de la banlieue, d'après son activité économique, professionnelle, culturelle, sociale et politique. Bien entendu, les chiffres qu'il donne présentent un intérêt surtout historique. Il est vraisemblable que depuis la fin de la seconde guerre mondiale et la création de l'Etat israélien, la colonie parisienne aura subi de nouvelles modifications. Un premier chapitre de l'ouvrage traite des juiveries parisiennes du moyen âge, c'est-à-dire antérieures à 1394, date de leur expulsion définitive par Charles VI. Il semble qu'aux XI^e^ et XII^e^ siècles surtout l'élément judaïque ait été proportionnellement très appréciable (les chiffres donnés par l'auteur nous semblent assez contestables). Et l'on n'a peut-être pas assez tenu compte de cet élément de population dans la discussion des théories se rapportant aux origines urbaines. Quoi qu'il en soit il paraît certain que Paris n'a jamais connu de ghetto comparable à ceux des villes d'Europe orientale. Mais il a bien existé — et il existe toujours — une tendance des membres de la communauté juive à se grouper dans certaines rues et certains quartiers. — R. M.

Coll. *Bibliothèque Ecclesia.* Paris, Fayard, 1954, 20 × 14 cm. — 1. Abbé Michonneau. — *Le Curé,* 192 p., 350 frs. — 2. M. Colinon. — *L'Eglise en face de la franc-maçonnerie,* 192 p., 350 frs. — 3. J. M. Simon, O.M.I. — *L'impossible alliance. Communisme et progressisme en face de la foi chrétienne,* 256 p., 500 frs. — 1. S'il avait choisi un titre un peu moins laconique, l'auteur eût sans doute écrit : Le curé, cet inconnu. Pour mieux le faire connaître, il lui a suffi de laisser parler son cœur d'apôtre, de faire appel à sa large et féconde expérience pastorale de Colombes. Bien plus qu'un traité abstrait, cet ouvrage est donc un témoignage. Pour beaucoup — même pour des piliers d'église et peut-être plus encore pour des curés eux-mêmes — il sera une

révélation. La personne du curé, sa fonction paroissiale (y compris ses rétroactes historiques), sa personnalité, ses occupations, sa place dans le monde moderne, tout cela n'est-il pas très mystérieux, même pour ceux qui le coudoient tous les jours? Que dire alors de ceux qui ne le rencontrent qu'une fois aux quatre saisons de leur vie et qui pour le reste ressassent d'ineptes slogans? Le chapitre « la journée du curé » leur apprendra pourquoi et comment celui que trop de nos contemporains considèrent encore comme un « fainéant » est en réalité un homme « mangé », un ouvrier de Dieu, qui ne songe pas à s'assurer la journée de huit heures, mais le repos de huit heures. Les idées et les expressions qui font choc ne manquent pas : le curé « doit être le plus anticlérical de sa paroisse » (p. 82) ; « le souci du curé est d'avoir une église faite pour ses paroissiens et non pour les autres, pour l'ensemble de sa paroisse et non pour un cénacle, pour les plus humbles d'abord et non d'abord pour les initiés » (p. 97) ; « on voit vite quel danger de sclérose... menacerait l'Eglise et spécialement les paroisses, si le recrutement des « curés » pouvait se faire de père en fils » (p. 56). Quant au dernier chapitre « Le cœur du prêtre », il est de toute beauté. — 2. Encore une exploration à travers un domaine inconnu. Pour la moyenne des catholiques d'aujourd'hui, les Zoulous et les Esquimaux, qui habitent aux antipodes, sont probablement plus familiers que les Francs-maçons qu'ils coudoient presque journellement. Plus encore que leur position idéologique actuelle et leur influence antichrétienne et laïcisante, plus encore que les condamnations portées contre eux par l'Eglise catholique, leur histoire est totalement ignorée, quand elle n'est pas travestie, ce qui est encore pire. Sait-on seulement qu'il n'existe pas une, mais des franc-maçonneries : Grand-Orient et Grande-Loge en France, Mère-Loge d'Angleterre? Sait-on que les origines de la F.·. M.·. sont principalement chrétiennes et catholiques et que son laïcisme ne date pas encore d'un siècle? Sait-on qu'au XVIII[e] siècle, malgré les condamnations romaines, de nombreuses loges comptaient des prêtres parmi leurs membres et même parmi leurs vénérables ; que la loge « Tendre accueil » de Glanfeuil comptait en 1773 quatorze ecclésiastiques sur 20 maçons ; qu'à cette époque le prince-évêque de Liège était vénérable de la loge « La Parfaite Intelligence » ; que le grand écrivain catholique Joseph de Maistre était maçon ; que, de tous les coryphées du philosophisme français du XVIII[e] siècle, seul l'astronome Lalande le fut aussi et que Voltaire ne le devint que sept semaines avant sa mort? Tous ces détails et d'autres encore sont racontés dans ce volume, dont le seul défaut est de trop se confiner à l'histoire de la franc-maçonnerie française. — 3. Ebranlés par les années de guerre, beaucoup de catholiques désemparés cherchèrent leur voie. D'aucuns crurent la trouver dans une tentative de rapprochement avec le communisme. Ainsi naquit le mouvement des chrétiens progressistes, qui se développa surtout en Italie et en France. Les avertissements puis les condamnations romaines tranchèrent la question. L'ouvrage que voici montre le bien-fondé de cette prise de position de l'Eglise. Après un résumé des principales thèses des progressistes, l'auteur explique pourquoi elles sont indéfendables. Il rencontre et réfute leurs principales objections : inféodation de l'Eglise au capitalisme, dialectique de l'histoire, nécessité de refondre les structures périmées, possibilité de « baptiser » le communisme, d'en extraire le virus athée tout en conservant les bons côtés du système marxiste, contraste entre la morale communiste pure et désintéressée et la morale chrétienne. Il montre ce qui sépare l'idéal marxiste de la communion des saints. Il éclaire la position réciproque du marxisme et du christianisme devant le problème du travail et celui de la paix. Il souligne la condition de servitude faite aux Eglises en Russie et conclut en montrant le bien-fondé du décret romain du 13 juillet 1949. L'ouvrage sera très instructif pour tous ceux qui sont appelés à exercer un aspostolat dans les milieux du travail. Une remarque : L'inscription de la porte centrale de Buchenwald « Recht oder Unrecht, mein Vaterland » n'est que la traduction littérale du célèbre slogan « Right or wrong, my country », leitmotiv de la politique anglaise sous Victoria et Disraëli. Il y a déjà assez de choses à reprocher aux nazis, sans qu'il faille leur endosser la paternité de formules qu'ils se bornèrent à traduire et à appliquer. — R. M.

Mariologie et dévotion

Centenario de la Inmaculada. N° 289-290, vol. 55 (Enero-Agosto 1954) de Estudios Franciscanos. Barcelona-Sarria, Convento de PP. Capuchinos, 1954, 24 × 16 cm., 388 p. Prix : 40 ptas. — Dans un numéro extraordinaire, la revue *Estudios Franciscanos* publie certains travaux composés pour le Congrès Mariologique de l'Ordre de saint François, tenu à Madrid en 1953. Ces travaux concernent tous l'Immaculée Conception. Le P. Felipe de Fuenterrabia s'efforce d'abord de déterminer la force probante attribuée au Protévangile par les Bulles *Ineffabilis* et *Munificentissimus,* en faveur de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, et montre comment l'argument scripturaire doit être complété par l'argument de Tradition. Le P. Carlos de Villapadierna fait un examen analogue pour le texte de la salutation angélique, tel qu'il est utilisé par les deux Bulles. En ce qui regarde plus spécialement la Bulle *Ineffabilis,* le concept de rédemption préservative, qui ne suppose pas nécessairement un *debitum peccati,* est analysé par le P. Bernardo Aperribay. Une déduction du droit à l'immortalité à partir du dogme de l'Immaculée Conception est tentée par le P. Crisostomo de Pamplona. Se basant sur le fait que la mort est la suite du péché originel, cet auteur en conclut que Marie aurait été exemptée de la mort si elle n'avait renoncé librement à l'immortalité. Mais la base de ce raisonnement est trop étroite, car le Christ a changé le sens de la mort et en a fait un moyen de rédemption. Le P. Pedro de Alcantara dresse un tableau de différents systèmes de prédestination compatibles avec la négation de la dette du péché en Marie, et montre ainsi que cette négation a été tenue par les partisans de toutes les écoles, moliniste, thomiste, scotiste. Deux études plus particulières, l'Immaculée Conception dans l'école de Raymond Lulle et la rédemption de Marie dans la doctrine du P. Montalban, complètent ce volume qui apporte une solide contribution à la solution de divers problèmes que pose la théologie mariale. — J. G.

L'Immacolata Concezione. Storia ed esposizione del dogma. VIII Settimana di spiritualità promossa dall'Università cattolica del Sacro Cuore (Milano, 9-16 maggio 1954). Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., VI-178 p. Prix : 400 lires. — Le volume contient les conférences de la VIII[e] semaine de spiritualité organisée par l'Université du Sacré-Cœur, de Milan. Le P. Piana retrace les discussions qui ont eu lieu au cours des siècles à propos de l'Immaculée Conception, et le P. Longpré expose le rôle qu'y a joué l'école théologique franciscaine. Après une brève analyse théologique du grand privilège marial, rédigée par C. Colombo, les rapports de ce dogme avec la vie de l'Eglise, avec l'histoire de la liturgie, l'art et la culture moderne, sont successivement présentés par le P. Roschini, G. Berti, E. Tea et Mgr Olgiati. Le volume est de lecture facile et donne des aperçus intéressants sur les développements et retentissements historiques de la doctrine de l'Immaculée Conception. — J. G.

La Vierge Immaculée. Histoire et doctrine. Année mariale. Québec, 1954. Montréal, Edit. Franciscaines, 1954, 22 × 16 cm., XVIII-302 p. Prix : 2,50 $. — A l'occasion de l'année mariale, les Pères Franciscains ont organisé au Canada une série de cours de mariologie. Ces cours ne prétendent pas apporter du neuf ni instituer de recherche proprement scientifique mais simplement vulgariser la doctrine catholique de l'Immaculée Conception. Le P. Adrien-M. Malo, modérateur des cours, expose les circonstances de la définition du dogme, ainsi que la valeur de vie qui y est contenue, notamment d'après les témoignages de Pie X et de Pie XII. D'autres conférenciers traitent de la révélation de Marie à travers la Sagesse, de l'Immaculée Conception dans la littérature patristique puis au moyen âge et à l'époque de Sixte IV. Certains montrent comment saint François d'Assise et saint Antoine de Padoue étaient « immaculistes » ; le rôle de S. Léonard de Port-Maurice fait aussi l'objet d'une conférence. Enfin, sont analysés les deux aspects, négatif et positif, du privilège marial : la préservation de la tache originelle et la plénitude de grâce. Le volume contribuera à faire mieux connaître et apprécier, par le public chrétien, une doctrine dans l'élaboration et le triomphe de laquelle l'Ordre Franciscain a joué un si grand rôle. — J. G.

R. Guelluy. — *L'Immaculée Conception.* Gembloux, Duculot, 1954, 18 × 12 cm., 64 p. Prix : 15 frs. — Cette plaquette réunit deux articles parus dans la *Revue diocésaine de Tournai,* avec en appendice un extrait d'une autre revue. Elle nous présente une réflexion systématiquement menée sur le fondement et le contenu de la doctrine de l'Immaculée Conception. L'auteur insiste surtout sur le fait que la maternité divine de Marie est d'une autre nature que toute maternité humaine, car c'est une maternité dans la foi, à un niveau surnaturel. C'est cette transfiguration surnaturelle de la maternité de la Vierge qui a fondé le privilège de l'Immaculée Conception et qui a entraîné pour Marie une sainteté par laquelle elle est l'image de l'Eglise. Ces pages substantielles aideront les lecteurs à entrer plus profondément dans le mystère marial. — J. G.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Abad C. M., S. J. — *El Venerable P. Luis de la Puente de la Compañia de Jesus sus libros y su doctrina espiritual.* Comillas, Univ. Pont., 1954, xiv-620 p.

Alimen H. — *Préhistoire de l'Afrique.* Paris, Boubée, 1955, 580 p., 3.000 frs.

Amsee M. — *Die kleine Imelda. Patronin der Erstkommunikanten.* Munich, Ars Sacra, 1955, 64 p., 3,90 marks.

Baader (v.) Fr. — *Ueber den Begriff der Zeit. Ueber den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens.* Bâle, B. Schwabe, 1955, 64 p., 4,75 frs.

Benning A. — *Ehe und Familie in der Sowjetunion.* Munster, Regensberg, 1955, 86 p., 3,20 marks.

Bernhart J. — *Bibel und Mythus.* Ein Vortrag. Munich, Kösel-Verlag, 1954, 70 p., 3,60 marks.

Bertholet A. — *Wörterbuch der Religionen.* Stuttgart, A. Kröner, 1952, vii-532 p., 15 marks.

Bonsirven J., S. J. — *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament.* Rome, Institut Biblique, 1954, xii-804 p., 4.500 lires.

Borowicz A. — *De inspirationibus in vita ascetica secundum P. Gasparem Druzbicki, S. J.* Rome, Univ. Grégor., 1955, 44 p.

Bossuat R. — *Alain de Lille. Anticlaudianus.* Paris, Vrin, 1955, 224 p., 900 frs.

Brockmöller Kl., S. J. — *Christentum am Morgen des Atomzeitalters.* Francfort, K. Knecht, 1955, 264 p., 9,80 marks.

Brovetto C., C.P. — *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo della Croce.* Teramo, ECO, 1955, xvi-216 p., 1.000 lires.

Camps (Dom) G. M. — *Bases de una metodologia teologica.* Abbaye de Montserrat, 1954, 218 p.

Cayré, F., A.A. — *Patrologie et Histoire de la théologie.* Tome II. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 932 p.

Claude R., S. J. — *Adolescent qui es-tu?* Tournai-Paris, Casterman, 1955, 240 p., 42 frs belges.

— *Adolescent rentre chez toi!* Ibid., 174 p. 39 frs belges.

Claudel P. — *J'aime la Bible.* Paris, Fayard, 1955, 156 p. 350 frs.

Cordonnier Ch. (Chan.). — *Aux jeunes filles à la « vraie » page. Les routes se croisent : laquelle prendrez-vous?* Paris, Lethielleux, 1955, 200 p. 360 frs.

Davy M.-M. — *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry.* I. *La connaissance de Dieu.* Paris, Vrin, 1954, xiv-342 p. 1.200 frs.

Delius W. — *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.* Bâle, E. Reinhardt, 1954, 176 p. 11 frs cart.; 13 frs broché.

Descartes. — *Les Passions de l'âme.* Introd. et notes de G. Rodis-Lewis. Paris, Vrin, 1955, 240 p. 675 frs.

De Smedt E. J. (Mgr). — *Le grand mystère.* Bruxelles, Ligues du Sacré-Cœur, 1955, 48 p.

Desqueyrat A., S. J. — *La crise religieuse des temps nouveaux.* Paris, Spes, 1955, 348 p. 700 frs.

Duin J. J. — *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant.* Louvain, Nauwelaerts, 1954, 504 p. 280 frs.

Fabry J., S. J. — *Les Belges au Guatémala (1840-1845).* Bruxelles, Avenue Marnix 25, 1955, 266 p. 250 frs.

FÉRET H.-M., O.P. — *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le « conflit » des deux Apôtres.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 130 p. 300 frs.

GEMELLI A., O.F.M. — *Università e Società.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, 24 p.

— & ZUNINI G. — *Introduzione alla psicologia.* Ibid., 1954, XVI-490 p. 1.100 lires.

GREENSLADE S. L. — *Church and State from Constantine to Theodosius.* Londres, S.C.M.Press, 1954, 94 p. 7 sh. 6 d.

GREGORII ARIMINENSIS, O.E.S.A. — *Super Primum et Secundum Sententiarum.* Paderborn, Schöningh, 1955, 180 et 129 fol. 7,50 $.

GUITTON J. — *Actualité de saint Augustin.* Paris, Grasset, 1955, 154 p. 390 frs.

HAMEL R., P.S.S. — *Auprès du Père Pio.* Paris, La Colombe, 138 p. 395 frs.

HUNTER A. M. — *Interpreting Paul's Gospel.* Londres, S.C.M.Press, 1954, 144 p. 10 sh. 6 d.

JOHANN R. O., S. J. — *The Meaning of Love.* Westminster (Mar.), The Newman Press, 1955, XII-134 p.

JONAS H. — *Gnosis und spätantiker Geist.* I. *Die mythologische Gnosis.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1954, XVI-376 p. 28 marks broché ; 31 marks relié.

— II, 1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie.* Ibid., XVI-224 p. 18 mk.

JONE H., O.F.M.Cap. — *Commentarium in Codicem Iuris Canonici.* Tome III. Paderborn, F. Schöningh, 1955, 638 p. 27,50 marks cart. ; 31,50 marks relié.

Jung (The) Codex. Three Studies by H. C. PUECH, G. QUISPEL, W. C. VAN UNNIK. Londres, Mowbray, 1955, 136 p. 15 sh.

JUNGMANN J.-A., S. J. — *Catéchèse. Objectifs et méthodes de l'enseignement religieux.* Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1955, XII-290 p. 120 frs.

KAGAME A. — *La naissance de l'univers.* Bruxelles, Edit. du Marais, 1955, 86 p.

Kirche (Die) in der Welt. 7. Jahrgang. 2e Lieferung. Münster, Aschendorff, 1954, p. 127-254. 6 marks.

KNOX R. (Mgr). — *Une Enéide spirituelle. D'Oxford à Rome.* Paris, Aubier, 1955, 222 p. 540 frs.

Kommunionkalender mit farbigen Bildern und Texten. Zur Kommunionvorbereitung der Kinder. Munich, Ars Sacra, 1955, 1,90 mark.

KRAFT B. — *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments.* Fribourg, Herder, 1955, 50 p.

LAURÈS J., S. J. — *The Catholic Church in Japan.* Rutland (Vermont), Ch. A. Tuttle Co, 1954, XII-252 p.

LÉCUYER J., C.S.Sp. — *Abraham notre Père.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 162 p.

LEFFE (DE) J., S. J. — *Chrétiens dans la Chine de Mao.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 138 p. 54 frs belges.

LINDON J. — *Le livre de Jonas.* Paris, Edit. de Minuit, 1955, 63 p.

MARCEL G. — *L'homme problématique.* Paris, Aubier, 1955, 190 p. 495 frs.

MERTON Th. — *L'exil s'achève dans la gloire.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 218 p.

MICHEL O. — *Der Brief an die Römer.* 2. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1955, p. 193-358. 11 marks.

MOSCHNER Fr. M. — *Bild und Ewigkeit.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, VIII-96 p.

NILSSON M. P. — *Religion as Man's Protest against the Meaninglessness of Events.* Lund, Gleerup, 1954, 68 p.

Nuit (La) pascale. Supplément au N° de Pâques de « Pour la Moisson ». Belley (Ain), Imprimerie du Bugey, 1955, 34 p. 15 frs.

ORAISON M. — *Médecine et guérisseurs.* Paris, Lethielleux, 1955, 144 p. 375 frs.

PAPILLON J.-D., O.P. — *Pour comprendre les sacrements.* Paris, Mame, 1955, 32 p. 395 frs.

PARROT A. — *Golgotha et Saint-Sépulcre.* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, 102 p. 4,50 frs.

— *Le temple de Jérusalem.* Ibid., 1954, 94 p. 57 frs belges.

QUACQUARELLI A. — *La concezione della Storia nei Padri prima di S. Agostino.* Rome, Edizioni scientifiche romane, 1955, 200 p. 1.900 lires.

Qu'est-ce que l'homme? Semaine des Intellectuels Catholiques (7 au 13 novembre 1954). Paris, Edit. P. Horay, 1955, 288 p. 570 frs.

RAHNER K., S. J. — *Heilige Stunde und Passionsandacht.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 64 p.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Fasc. 37 : *Dinanderie-Dom und Münster.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1955, col. 1-128. 10 marks.

RENNARD J. — *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits.* Paris, Librairie Larose, 1954, 450 p.

RICHAUD P. (Mgr). — *Annexe au Directoire pastoral en matière sociale.* Paris, Bonne Presse, 1955, 321 p.

RICŒUR P. — *Histoire et vérité.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 272 p. 600 frs.

RUDOLPH W. — *Chronikbücher.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1955, XXVI-338 p. 24,40 marks broché ; 27,40 marks relié.

SCHEBESTA P. — *Die Negrito Asiens.* II. *Ethnographie der Negrito.* 1. *Wirtschaft und Soziologie.* Vienne-Mödling, St.-Gabriel-Verlag, 1954, XVI-340 p. 40 frs s.

SCHMITTLEIN R. — *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon.* Paris, Soc. des Belles-Lettres ; Bade, Edit. Art et Science, 1954, XXXII-504 p.

Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Stuttgart, Kröner, 1955, 164 p. 5,50 mk.

SCHÜRMANN H. — *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20.* II. Teil. Munster, Aschendorff, 1955, XII, 154 p. 10, 80 marks.

SIRONVAL A. — *Du vivant concret à la connaissance.* Paris-Tournai, Casterman, 158 p. 60 frs belges.

SOURIAU E. — *L'ombre de Dieu.* Paris, P.U.F., 1955, 377 p. 1.200 fr.

SPICQ C., O.P. — *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire.* Louvain, Nauwelaerts, 1955, XII-227 p.

STAKEMEIER E. — *Civitas Dei.* Paderborn, F. Schöningh, 1955, 44 p. 1,20 mark.

SUENENS L.-J. (Mgr). — *L'Eglise en état de mission.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 212 p. 60 frs belges.

SZABO T., O.F.M. — *De SS. Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae.* Rome, Orbis Catholicus, 1955, 210 p.

Techniques (Les) humaines dans l'apostolat. Bruxelles, Edit. de l'Action catholique des hommes, 1954, 80 p. 30 frs.

THEODORET. — *Kirchengeschichte* hrsg. v. L. PARMENTIER. Berlin, Akademie-Verlag, 1954, XXXII-446 p. 24 marks.

Theological Essays in Commemoration of the Jubilee by L. W. GRENSTED, L. E. BROWNE et C. H. DODD. Manchester, The John Rylands Library, 1954, 64 p. 5 sh.

THILS G. — *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique.* Louvain, E. Warny, 1955, 260 p. 110 frs.

TRESMONTANT Cl. — *Etudes de métaphysique biblique.* Paris, Gabalda, 1955, 264 p. 800 frs.

VAN DEN BRUWAENE M. — *La société romaine.* I^re^ Partie : *Les origines et la formation.* Bruxelles-Paris, Edit. Universitaires, 1955, 344 p. 285 frs belges.

VAN WELIE, F.A.M. — *Canoniek Huwelijksrecht.* Utrecht-Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1954, XVI-448 p. 240 frs broché ; 275 frs relié.

WEIKL L., S. J. *Entfache die Glut.* Ratisbonne, Pustet, 1955, XII-278 p. 6,80 marks broché, 8,80 marks relié.

WENDEL Fr. — *Martini Buceri Opera Latina.* Vol. XV. *De Regno Christi. Libri Duo. 1550.* Paris, Presses Univ. de France, 1955, LXXII-340 p. 2.000 frs.

WERZINGER E. — *Mein schönster Tag.* Munich, Ars Sacra, 1955, 18 p. 1,90 mark.

WINOWSKA M. — *Le vrai visage du Padre Pio O.F.M.Cap. prêtre et apôtre.* Paris, A. Fayard, 1955, 160 p. 400 frs.

ZANANIRI G. — *Dans le mystère de l'unité, Maria-Gabriella.* Paris-Tournai, Casterman, 1955, 184 p. 54 frs belges.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*